Walter Kaufmann

Hegel

Alianza Universidad

Alianza Universidad

Walter Kaufmann

Hegel

Traducción de
Víctor Sánchez de Zavala

Alianza Editorial



Título original:
Hegel

Calle Milán, 38; ☎ 200 0045
Depósito legal: M. 31.123-1972
Cubierta: Daniel Gil
Impreso en Ediciones Castilla, S. A., Maestro Alonso, 21, Madrid
Printed in Spain

INDICE

A mi madre,
que leyó la *Fenomenología* en 1914,
para resarcirla
de haberse quedado sin su ejemplar.

Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen! *
Goethe, *Fausto,* 682 y s.

* Lo que tus padres en herencia te dejaran,
hazlo ganancia propia, que puedas poseer.
(N. del T.)

NOTA DEL TRADUCTOR

En la edición original, el autor advertía que había traducido él mismo todos los textos procedentes de otros idiomas. En esta versión española hemos huido todo lo posible de la traducción indirecta, así como de la no efectuada por nosotros, siempre que importaba verter con la máxima fidelidad los giros y términos exactos empleados: por ello hemos traducido asimismo directamente de los textos originales todas las citas de literatos y filósofos *incluidas en la obra, si bien teniendo en cuenta, naturalmente, las versiones inglesas del autor y las castellanas existentes —cuando presentaban alguna garantía—. (Sólo se exceptúan las procedentes de las obras sobre Hegel de Nohl, Rosenkranz y Rosenzweig, así como de la correspondencia entre Fichte y Schelling, que, por desgracia, no hemos podido consultar).*

PREFACIO

Este libro pretende algo tan simple como difícil de llevar a cabo: estatuir una reinterpretación comprehensiva de Hegel; pero no simplemente de una faceta de su pensamiento, sino de la totalidad del fenómeno hegeliano.

Apenas habrá quien ponga en duda que se trata de algo digno de emprenderse; pues se suele admitir que Hegel ha sido uno de los grandes filósofos de toda la historia y, de los posteriores a 1800, ninguno ha tenido mayor influencia que él. Así pues, el estudio de Hegel enriquece nuestra comprensión de la filosofía y teología subsiguientes, de igual modo que de la teoría política y la crítica literaria. Verdaderamente, con independencia de él no es posible entender la historia intelectual reciente.

A partir de 1905 han salido a la luz gran cantidad de materiales nuevos, entre ellos muchos importantes manuscritos suyos, así como cartas y documentos. La mayor parte de todo ello no está traducido al inglés (como tampoco al castellano) y las monografías inglesas y norteamericanas sobre Hegel lo han ignorado con toda constancia.

Sin embargo, tampoco se ha hecho hasta ahora ni en alemán ni en francés lo que era necesario hacer. Muchos de los estudios alemanes sobre Hegel son sumamente eruditos, y en los voluminosos trabajos, en dos tomos, de Franz Rosenzweig, Theodor Haering y Hermann Glockner se tienen en cuenta los manuscritos descubiertos a comienzos de este siglo. Pero desde 1940, fecha en que apareció

el último de tales trabajos, se han publicado nuevos materiales, y la edición crítica de las obras hegelianas ha progresado. Además, Rosenzweig se ciñó a la filosofía política de Hegel, Haering necesitó trescientas páginas para llegar al primer libro del filósofo y luego, tras enderezarle unas pocas más, se detuvo; por su parte, Glockner acabó con aquel primer libro en mil páginas, y dedicó sólo unas cuantas a las obras posteriores.

Es una noble ambición la de publicar obras que puedan consultarse repetidamente en las bibliotecas, pero sólo un libro que quepa leer de un tirón antes de mirarlo de nuevo una y otra vez, puede estatuir una interpretación realmente nueva.

En el cuerpo del libro el lector se encontrará con Hegel, y no conmigo; pero en el prefacio pueden perdonarse algunas notas autobiográficas si es que ayudan a explicar el modo de enfoque, e incluso podrían ayudar a algún lector a acercarse y enfocar a Hegel.

En el cuarto de estar que teníamos en Berlín, en donde me hice mayor, había un gran retrato de Kant colgado en la pared, encima de una chimenea de ladrillo que ocupaba un ángulo; sobre la chimenea (que nunca llegó a utilizarse) reposaba una gran Biblia del siglo XVII, y Kant se encontraba flanqueado por otros retratos, más pequeños, de Fichte y de Hegel. En cierto sentido he vivido con Hegel desde los cuatro años.

Del lado de Fichte la pared estaba cubierta de literatura alemana, desde Lessing hasta el presente; y la estantería central, en ángulo recto con la anterior y frente por frente de Hegel, se dedicaba a filosofía. Sin embargo, aunque teníamos «las obras» de Kant y una edición incompleta de Nietzsche, únicamente había unos pocos libros de Hegel; y sólo comencé a estudiarlos seriamente después de haberme licenciado: de estudiante universitario no había leído más que la *Filosofía del Derecho*.

En el verano de 1942, tras haber pasado los «prelims» de Harvard y contraer matrimonio, fue cuando leí por primera vez la *Fenomenología* y la *Enciclopedia*. Cabe estudiar a Hegel con los dientes apretados, pero yo lo he leído con espíritu de luna de miel.

Era una delicia comprobar una y otra vez que, tras un considerable esfuerzo, los pasajes que de primeras habían parecido incomprensibles terminaban por tener sentido. Georg Lasson, que ha escrito prólogos inspirados por un sentimiento de afecto singular, era amigo mío, en tanto que Rudolf Haym, a quien se citaba como caracterizador despectivo de la *Fenomenología,* no lo era; también Josiah Royce había indicado que Haym no había sido justo con esta obra. Ha tenido que pasar mucho tiempo para que leyera yo a Haym y me percatase de que su libro es uno de los mejores que

hay sobre Hegel; mas aquel verano lo importante era comprender lo incomprensible, no leer críticas poco amistosas, y el supuesto de partida era que los críticos del filósofo no lo habían entendido —cosa bastante cierta en la mayoría de los casos.

En uno de los informes semanales sobre estas lecturas critiqué la imagen royciana de Hegel. El profesor, entonces, me dejó una nota en aquel trabajo para que me entrevistase con él, y luego me invitó a almorzar en el club de la Facultad. Como, a mi juicio, tenía el mismo aspecto que Bismarck y, por mi parte, no había pisado yo nunca un *club* de Facultad, llegué lleno de aprensiones; trajeron la carta, y pedí algo de la parte central; el profesor dijo: «Camarero, *a mí* tráigame una manzana». Mientras me veía obligado a comer se me dijo que estaba en una confusión, que todos los filósofos alemanes se habían confundido, que Kant y Hegel se habían confundido, y que Royce había intentado sacar algo con sentido de Hegel (al menos en un respecto me encontraba en buena compañía).

Hace ya mucho que ha pasado mi luna de miel con Hegel. Con demasiada frecuencia, el descubrimiento de que lo que a primera vista no tiene sentido acaba por no ser, en absoluto, algo carente de él, lleva a un asentimiento alborozado (de lo cual es un notable ejemplo la boga de Heidegger); pero darse cuenta de qué es lo que quiere decir un autor es una cosa, y la comprensión es otra. Ahora bien, cuando un filosófo es excepcionalmente difícil, la mayoría de los lectores lo dejan solo o desisten pronto; y es natural que a los pocos que perseveran y se pasan los años cavilando qué puede querer decir no les guste ser peritos en algo que no merezca la pena, de modo que se tiene la tentación de suspender la crítica y dedicarse exclusivamente a la exégesis. Heidegger, por lo demás, de hecho alienta e inculca este modo de mirar las cosas: en sus enormemente reiterativos ensayos, en especial sobre Hölderlin y los presocráticos, prácticamente predica el pensamiento exegético. Y una de las muchas diferencias importantes entre Hegel y Heidegger reside en que aquél distinguía con toda claridad entre semejante pensamiento y la comprensión: ésta es imposible sin una valoración crítica.

Uno de los fallos que más saltan a la vista de la mayor parte del «existencialismo» es la falta de seriedad: se permanece en la superficie y se siente uno edificado. Pues con todas las protestas de seriedad última que se hacen usualmente, en la manipulación kierkegaardiana del lenguaje y de los ejemplos, en el modo de proceder de Heidegger con las palabras y (en sus escritos filosóficos) en la brillantez de Sartre y los gambitos de Camus hay un elemento desmedidamente lúdico: todos ellos nos piden, en realidad, que suspendamos las facultades críticas y no tomemos las cosas con demasiada exactitud; de modo que, con las palabras de Kierkegaard, podría

decirse que piden que se los lea en el plano estético (lo cual parece ser aún más irónico en los escritores «existencialistas» que lo sería en el caso de Hegel).

Hegel, por lo demás, ha fallado frecuentemente por lo mismo, cosa también irónica, ya que él llamaba «ciencia» a su filosofía. Pero en principio sabía perfectamente a qué atenerse acerca de ello: la comprensión requiere inmersión simpática tanto como actitud crítica, pues no sólo hemos de penetrar en el curso de un pensamiento, sino también en el asunto de que se ocupe; y, en la medida de lo posible, tenemos que adoptar las posiciones del autor con mayor seriedad que él mismo lo hiciera —sólo de este modo podemos tener esperanzas de progresar más allá de él.

En realidad, no estamos siendo justos con Hegel al decir que, pese a sus frecuentes *lapsus*, sabía en principio a qué atenerse al respecto. Pues ello sugiere que tales normas provenían de antiguo, mientras que, verdaderamente, nadie ha hecho tanto como Hegel por estatuirlas.

Por lo regular es difícil alear la simpatía con la crítica, y casi todos los que han escrito sobre Hegel se quedan cortos en una de estas cosas, cuando no en las dos. En conjunto, los estudios alemanes más eruditos se encuentran demasiado cercanos a su tema, en tanto que la mayoría de quienes han escrito sobre él en inglés parecen realmente extrañarlo —al fin y al cabo, su mundo no es el de ellos.

Esto puede verse claramente por las divergentes actitudes adoptadas con respecto al primer Hegel. Los estudiosos alemanes se han sumergido últimamente tanto en este período que no vuelven la vista alrededor ni siquiera para hacer un intento de consideración crítica de su pensamiento maduro; y los ingleses y norteamericanos, por el contrario, se niegan a sumergirse en el desarrollo intelectual hegeliano, con lo que suelen ser incapaces de comprender su pensamiento desde el interior.

Es posible que mi propia experiencia de haber vivido con Hegel durante tantos años, a la vez que con Goethe y Nietzsche, con el existencialismo y (en la carne) con los estudiantes y colegas norteamericanos, haya contribuido a la formación del debido equilibrio entre la cercanía y la distancia; y acaso sea venturoso (a la vez que infrecuente) que aquélla haya llegado primero y ésta después. No estaría conforme con el espíritu de Hegel un intento de retornar a él; pero tomarlo en serio e ir más allá de su postura no es traicionarlo.

Queda la cuestión de cómo un libro, cualquiera que sea, podría hacer avanzar de modo sustancial la comprensión de Hegel en su conjunto. Sin embargo, es cierto que aunque las monografías que versen sobre un solo aspecto de su pensamiento parecen ser mucho menos problemáticas, Hegel mismo no se cansó nunca de insistir sobre la importancia del enfoque comprehensivo, al mismo tiempo que subrayaba las limitaciones de los ensayos que renunciaban a una visión completa y se ciñen exclusivamente a pormenores.

Hay dos modos de enfoque que se han sometido a prueba varias veces y que no parecen haber ayudado a la mayoría de quienes estudian a Hegel justamente allí donde se necesitaría más ayuda. El *primero* nos lleva al filósofo pasando por sus predecesores: así hace, por ejemplo, Richard Kroner en su obra en dos volúmenes *Von Kant bis Hegel* [«De Kant a Hegel»]. Pero la mayoría de los estudiantes preferirían no tener que avanzar penosamente a través de tan detalladas exposiciones de Fichte y de Schelling; y el mismo Hegel, en sus lecciones sobre la historia de la filosofía, concedió a Kant, Fichte y Schelling juntos no más espacio que a Aristóteles solo, o que a Platón.

Así pues, el que G. R. G. Mure dedique a Aristóteles la primera parte de su delgada *Introduction to Hegel* [«Introducción a Hegel»] no es tan perverso como a primera vista parece ser. No obstante ello, este modo de enfoque es también arbitrario: queda demasiado poco sitio para Hegel mismo y, además, lo mismo podría haber comenzado con Platón o con Spinoza. Se trata de un método excesivamente indirecto.

El representante clásico del *segundo* enfoque es Kuno Fischer: en su trabajo en dos volúmenes *Hegel* expone paso a paso sus obras principales, una por una, parafraseándolas o, en los lugares en que el texto es realmente oscuro, citándolas. En Alemania ha tenido pocos imitadores; de modo que si tal cosa es lo que pretendía, lo ha conseguido; mas es probable que muchos filósofos tengan la sensación de que ha desacreditado completamente este procedimiento al llevarlo hasta sus últimas y absurdas consecuencias.

Sin embargo, los dos estudios en inglés más difundidos representan variaciones de este método. Pues el trabajo de W. T. Stace sobre *The Philosophy of Hegel* [«La filosofía de Hegel»], en dos volúmenes, lleva un título engañoso: sólo consiste en una exposición paso a paso de la tercera edición de la *Enciclopedia* hegeliana; y además está basada en las insatisfactorias traducciones de William Wallace, a la vez que desconoce todas las fuentes primarias y secundarias no accesibles a los lectores de inglés. En cuanto al *Hegel* de Findlay, es cierto que se ocupa también de las demás obras hegelianas fundamentales, pero tampoco tiene en cuenta las fuentes primarias y secundarias que no se han traducido al inglés y, lo mismo

que Stace, pasa enteramente por alto el desarrollo intelectual del filósofo [1].

Goethe ha dicho: «Las obras de la naturaleza y del arte no se llegan a conocer una vez acabadas: es preciso captarlas en su génesis para comprenderlas en alguna medida» [2]. Hegel, ya desde su primer libro, trató de mostrar que la misma consideración es aplicable a la filosofía; y, ciertamente, habría de aplicarse a él mismo.

El lector de la *Fenomenología* o de la *Lógica* no tanto necesita que se le diga lo que sucede en ellas, apartado por apartado, cuanto quiere saber cómo han de tomarse tales obras —lo que Hegel intenta hacer y lo que realmente hizo—. De ahí que un estudio detallado de unos pocos apartados elegidos pueda fácilmente ser de mucha mayor ayuda que un resumen conciso de casi todos.

El lector deseoso de confrontar a Hegel con la *Crítica de la razón pura* de Kant o con la *Metafísica* de Aristóteles no encontrará grandes dificultades para disponer de buenas traducciones de ambas obras, como tampoco de libros muy útiles sobre Kant y sobre Aristóteles. Pero no es tan fácil de determinar por uno mismo la influencia sobre Hegel de la filosofía de la religión de Kant, así como la de Lessing, Goethe y Schiller, razón por la cual tratamos en el primer capítulo de *esas* influencias, a la vez que del desarrollo intelectual de Hegel hasta los treinta años; y como es mucho más probable que en la biblioteca de las personas que se interesen seriamente por Hegel se encuentren la *Crítica* de Kant y algo de Aristóteles que el trabajo de Schiller *Sobre la educación estética del hombre,* hemos citado liberalmente en el apartado 7 [capítulo 1] esta obra, que impresionó tremendamente a Hegel y tuvo gran influencia sobre su terminología.

En suma, el método del presente libro se ha visto impuesto por su mismo tema: yo no he forzado a Hegel a someterse a un procedimiento que hubiera resultado funcionar en el caso de otro tema, Nietzsche, por ejemplo. Por decirlo con el lenguaje hegeliano: el movimiento del presente estudio, desde el comienzo hasta el final, brota de su asunto mismo.

Para ser muy concreto: Ya se ha explicado la idea central del primer capítulo. El segundo se ocupa de las primeras publicaciones hegelianas: un opúsculo, una tesis y cinco artículos filosóficos; pero no exponemos párrafo por párrafo ninguno de estos ensayos, sino que en cada caso la exposición es selectiva, subrayando lo pertinente para la inteligencia de los libros de Hegel.

[1] Para una evaluación pormenorizada de esta obra, véase mi reseña crítica en *Mind,* abril de 1961, págs. 264-69.

[2] Carta a Zelter de 4 de agosto de 1803.

El tercer capítulo trata de la *Fenomenología,* pero pretende, así mismo, facilitar la comprensión de los escritos posteriores del filósofo. En él se encuentran algunos apartados sobre la terminología hegeliana (en donde se examinan uno por uno los términos clave) y sobre su dialéctica.

En el cuarto estudiamos la siguiente obra de Hegel, esto es, la *Lógica,* que inicialmente se publicó en tres volúmenes. Aquí, como es natural, ha sido preciso tratar más de la dialéctica, hemos tenido que estudiar otros términos y, lo mismo que sucedía con la *Fenomenología,* ha sido menester que nos ocupásemos con cierta amplitud de la idea general del conjunto de la obra. También se encuentra aquí, con ocasión de la forma hegeliana de tratar el ser y la nada, un *excursus* sobre Hegel *vis-à-vis* Heidegger.

El quinto capítulo se centra sobre el sistema hegeliano y las diversas ediciones de la *Enciclopedia,* ya que ésta es la obra que presenta tan famoso sistema y existen varias ediciones de ella notablemente diferentes. Un poquito de exactitud filológica nos es muy útil para entender cuál fue la propia concepción hegeliana de su sistema.

Como existen traducciones inglesas completas de los dos ciclos de conferencias sobre estética y filosofía de la religión, es de esperar que no ofrezcan dificultades especiales para el lector de la presente obra; pero los ciclos correspondientes a la filosofía de la historia y a la historia de la filosofía sí presentan problemas, por lo cual el capítulo 6 se ocupa de ellos. La *Filosofía de la historia* es, probablemente, el libro más conocido de Hegel; pero, en el sentido más exigente de la palabra, apenas se lo «conoce», y, en realidad, no es «libro» alguno de Hegel. La edición crítica de 1955 no se ha traducido [al inglés, ni tampoco al castellano], y los resultados sacados a luz por ella no se han utilizado aún en ningún estudio de importancia sobre Hegel, ya sea en alemán o en inglés. Lo mismo ocurre [en inglés, no en nuestro idioma] con la *Historia de la filosofía* en tres volúmenes, escasamente conocida, y con la edición crítica de la introducción a esta obra. Por todo lo cual dedicamos el sexto capítulo a «La historia vista por Hegel».

El presente libro no guarda ninguna relación con tesis académica alguna, de modo que no constituye ningún lugar apropiado para esforzarse por demostrar agudeza filosófica. Y lo que se necesita no es que nadie consiga una buena puntuación en Hegel pillándolo en muchos puntos de detalle, sino que se intente delinear una nueva interpretación comprehensiva de él. Hemos insertado gran cantidad de citas debido al escaso número de textos pertinentes accesibles a la mayoría de los estudiantes (y a que, todavía más, casi todos los estudiosos los han pasado por alto); pues hacer las usua-

les referencias en notas a pie de página, sin citar directamente, hubiera sido estrictamente académico: podría haber proporcionado a algunos estudiosos una confortadora sensación de que estaban dados los lugares textuales, pero en realidad pocos se hubieran encontrado en situación de consultar los pasajes pertinentes.

El Indice puede hacer pensar que la presente obra se compone de apartados independientes. No es así: ha sido escrita de un tirón, y su intención es ser leída de igual modo. En cuanto a los títulos de los apartados, siguen el ejemplo de Hegel en dos sentidos: aparecen sólo en el índice, pero no en el texto, y representan ideas surgidas tras la redacción de éste; y el propósito que los guía es el de hacer patente de una ojeada qué temas se tratan con alguna extensión más adelante, facilitar a los lectores la localización de pasajes ya leídos y ser de utilidad a quienes, tras haber terminado el libro, quieran consultarlo sobre algún punto determinado.

En la Tabla cronológica la columna de la izquierda se refiere a la vida y escritos de Hegel, y la derecha a los acontecimientos contemporáneos suyos.

Capítulo 1

DESARROLLO INTELECTUAL E INFLUENCIA EN SU PRIMER PERIODO (de 1770 a 1800)

1

Los errores acerca de Hegel comienzan con su mismo nombre. En la cubierta de la traducción inglesa de algunos de sus primeros escritos se le llama «Friedrich Hegel»; y el profesor que durante una generación fue la autoridad de Harvard en punto a Hegel le solía llamar Georg Hegel, como si Georg y él se dirigiesen el uno al otro por el nombre de pila [1]. Pero aun cuando Hegel se dirigía tanto a Schelling como a Hölderlin con la forma familiar *Du* [«tú»], firmaba las cartas que les dirigía con *Dein Hegel* [«tu H.»]; y ellos le llamaban también de *Du*, pero firmaban asimismo con el apellido. Los alemanes no emplean el nombre de pila tanto como lo hacen los norteamericanos, de modo que, por más que el nombre completo fuese el de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, es preciso leer muchísimas cartas para encontrar una firmada con un nombre de pila; hasta el punto de que su viuda, al escribir a su mejor amigo pocos días después de su muerte, se refería a él con «Hegel». (Sin embargo, las cartas que dirigió a su hermana y a su mujer las firmaba «Wilhelm»).

Otro error, y éste mucho más importante, es el de que en su vida no habría habido, en absoluto, acontecimientos: jamás habría suce-

[1] También el nombre que aparecía al pie de su retrato en el *New York Times Book Review* de 2 de agosto de 1964 era «Georg Hegel».

dido nada digno de mencionarse, por lo que sería posible pasar sin más a su filosofía. En realidad, no se puede entender satisfactoriamente la filosofía de Hegel, en modo alguno, si se pasan por alto su vida y su época (pocos períodos ha habido en la historia en que hayan sucedido tantas cosas). El mismo Hegel enseñaba —muy principalmente en el prólogo a su *Filosofía del Derecho*, pero no solamente allí, ni mucho menos— que «la filosofía es su propia época captada en el pensamiento»; y, lejos de ser una tela de araña tejida en una torre de marfil, su pensamiento guardaba una íntima relación con cuanto sucedía en su tiempo; lo cual no sólo es verdad en lo que respecta a su filosofía de la historia y filosofía política, sino también en cuanto al conjunto de su concepción de la filosofía y de su propia misión.

En primer lugar, Hegel vivió durante la gran época de la literatura alemana: Lessing nació en 1729, Goethe en 1749 y Schiller en 1759, mientras que Hegel, como Hölderlin y Beethoven, en 1770; las juveniles obras goethianas del estilo «tempestad e ímpetu» [*Sturm und Drang*], *Götz* y *Werther*, aparecieron cuando él era un niño, y lo mismo sucedió con el *Nathan* de Lessing, que Hegel citaría más que ninguna otra obra en sus escritos tempranos sobre la religión; en cuanto a las obras de madurez de Goethe y Schiller, todas ellas se publicaron cuando tenía edad suficiente para tener noticia de su aparición: así, el *Don Carlos* de Schiller y la *Ifigenia* de Goethe salieron teniendo él diecisiete años; y aunque podría suponerse que la primera tragedia habría de tener más resonancia en un muchacho de esa edad, hemos de ver más adelante lo decisivamente que influyó *Ifigenia* en su desarrollo intelectual.

Hegel tenía veinte años cuando apareció el *Fragmento de Fausto* de Goethe, que pronto sería aclamado, pese a su incompleta forma, como la máxima obra teatral alemana escrita hasta aquel momento; y fue testigo de la proteica evolución de un estilo a otro de aquel Goethe que, tras la consumación de la «tempestad e ímpetu» y del clasicismo alemán, empezó a publicar en mil setecientos noventa y tantos, cuando Hegel tenía entre veinte y treinta años, su *Wilhelm Meister*, la gran *Bildungsroman* [«novela de formación»] que instituiría un nuevo género en las letras alemanas. Los románticos, cuyo movimiento tomó forma en aquella época, trataron en seguida de superar el *Meister* goethiano, y Hegel experimentó la marea alta del romanticismo no únicamente por contemporáneo, sino como obra de jóvenes de su misma edad: de los dos hermanos Schlegel, que iniciaron la rebelión romántica, uno tenía tres años más que él, y el otro, Friedrich, dos menos; Schleiermacher, el teólogo de aquel círculo, era dos años mayor que Hegel, y Novalis, su máximo poeta, dos más pequeño; en cuanto a Hölderlin, el gran desplazado solitario al que

hoy se considera como el mayor poeta alemán salvo Goethe, era su amigo más íntimo (entre los treinta y los cuarenta años, Hölderlin luchó con la esquizofrenia y terminó por sucumbir a ella, quedando durante el resto de su larga vida no sólo privado de su genialidad, sino de la razón, reducido a poco más que un vegetal).

Para Hegel la música significó mucho menos que la literatura. Así, ni en ninguna de las obras que conservamos de él ni en las cartas publicadas hay la menor referencia a Beethoven, cosa que parece extraña, pues podría suponerse que habría admirado mucho al menos alguna de sus grandes sinfonías; tampoco menciona a Haydn, aun cuando, al parecer, por lo menos en una ocasión, escuchó una de sus sinfonías[2]; en cambio, expresó varias veces su admiración por Mozart[3], y le gustaba muchísimo *El barbero de Sevilla* rossiniano[4].

Hegel tenía diecinueve años cuando estalló la Revolución francesa; y cuatro años después, en el mismo año en que Kant publicó su tan esperado libro sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón*, el cristianismo fue abolido en Francia y remplazado por el culto de la razón. En el aire resonaba una nota apocalíptica, que pronto vibró por la filosofía alemana.

Cuando se proclamó la Declaración de Independencia [de los EE. UU.], Hegel tenía seis años, y América estaba muy lejos; pero Francia no se hallaba nada lejos, y en 1792 los franceses comenzaron a invadir reiteradamente Alemania. Lo que sucedió en Francia durante el cuarto de siglo que transcurrió entre la Revolución y Waterloo no fue meramente historia francesa, sino asimismo alemana, y tampoco fue sin más historia, sino cuestión de vida o muerte: el meteórico ascenso y las brillantes campañas de Napoleón no estaban nunca lejos de la propia conciencia (o del propio cuerpo), y Hegel acabó su primer libro —la *Fenomenología*— en Jena la noche antes de que Napoleón acabase en la batalla de Jena con el Sacro Imperio Romano Germánico, que había perdurado a lo largo de mil años.

Conviene recordar que apenas hubo paz en Europa desde que

[2] B III, pág. 419.

[3] *Aesthetik*, ed. de Glockner, XII, pág. 376, y XIV, págs. 171 y s., 194, 203 y 524; el primero y los dos últimos pasajes alaban *La flauta mágica*; cf. la carta de Hegel a Nanette Endel de 22 de marzo de 1797 y los *Jugenderinnerungen* [«Recuerdos de juventud»] de Gustav PARTHEY, citados en el Apéndice de FISCHER, 2.ª ed., pág. 1236: «Tras haber escuchado en una ocasión el *Don Giovanni* de Mozart, 'Hegel expresó, con su estrambótica elocución, tan cálido efecto por aquella música que el *Musikdirektor* Klein nos dijo luego: sólo ahora acabo de aficionarme realmente a este tartamudeante filósofo'.»

[4] *Aesthetik*, XIV, pág. 207, y B III, págs. 59 y ss., 64 y 68; en los dos primeros pasajes se menciona también el *Fígaro* de Mozart.

Hegel cumplió los veinte años hasta que llegó a los cuarenta y cinco (su único hermano cayó en la campaña napoleónica en Rusia en 1812), y que en sus últimos dieciséis años, de los cuales estuvo trece de profesor en Berlín, fue cuando disfrutó de la paz por primera vez desde su infancia. Aunque había vibrado con la Revolución, y más tarde con Napoleón (incluso después de la batalla de Jena), no puede sorprendernos mucho que llegase a estimar la llamada Restauración.

Las cosas que sucedían en la remota América le interesaban menos: en cierto sentido, aquello *era* historia más que parte auténtica de su vida. Y en otro sentido, a Hegel le parecía que los Estados Unidos no habían entrado en la historia universal —y que no lo harían hasta haber conquistado las regiones fronterizas.

«Si los bosques de Germania existiesen todavía no hubiese nacido la Revolución francesa... América es, pues, la tierra del futuro, en la que en el porvenir habrá de revelarse la significación histórico-universal, acaso en un combate entre Norteamérica y Sudamérica... No es incumbencia del filósofo profetizar: en lo que se refiere a la historia, lo que nos incumbe, más bien, es lo que ha sido y lo que es; mas en filosofía, por el contrario, ni lo que meramente ha sido ni lo que meramente será, sino lo que *es* y es eternamente: la razón —con lo cual tenemos suficiente ocupación» (VG, págs. 209 y s., A).

2

Esta preocupación por la razón es característica de la filosofía hegeliana, pero no implica desecación alguna de los afectos ni falta de sensibiliadd para la pasión; en realidad, en el mismo ciclo de conferencias sobre la filosofía de la historia al que pertenece la última cita dijo también (y esta vez las palabras pertenecen a su propio manuscrito, no a los apuntes tomados por sus alumnos en la conferencia correspondiente): «Por lo tanto, tenemos que decir de un modo general que no se ha llevado *nada grande* en el mundo *sin pasión*» (VG, pág. 85; es él quien subraya).

La reputación de Hegel ha sufrido por efecto de los sarcasmos de Kierkegaard. Kant no padeció semejante destino, si bien no cabe duda de que él se asemejaba mucho más que Hegel a la imagen popular del profesor: tuvo una vida sumamente recluida y desprovista de acontecimientos, su filosofía le surgió de la inteligencia sin necesidad de grandes estímulos externos, y sus modales eran, en la mayor parte de los casos, poco menos que grotescamente pedantescos. La talla intelectual de Kant está segura, y no hacemos estas observaciones con el vano intento de detraérsela; pero es enormemente curioso que lo que en su caso es cierto, aunque todo el mundo conviene en que no afecta a la grandeza de su mérito, suele suponerse qu disminuye la talla de Hegel, e incluso que lo convierte en un ser ridículo, por más que en su caso *no* sea verdad. Compárese lo que decía Hegel con Kant hablando de las pasiones:

«Las pasiones son cánceres para la razón pura práctica, y a menudo incurables... Es una locura (convertir una *parte* de la propia finalidad en el *todo*), que contradice estrictamente a la razón, incluso en su principio formal. —Por consiguiente, las pasiones no solamente son, como los afectos, estados de ánimo *malaventurados*, pregnantes de muchos males, sino también, sin excepción, perversos; y el deseo más benigno, incluso si apunta a lo que (considerando su materia) pertenece a la virtud, por ejemplo, a la caridad [*Wohltätigkeit*], es, sin embargo (considerando la forma), en cuanto degenera en pasión, no sólo *pragmáticamente* pernicioso sino asimismo *moralmente* reprensible. —El afecto ocasiona un colapso momentáneo de la libertad y del dominio sobre sí mismo; pero la pasión renuncia a ellos y se deleita y satisface en una conciencia esclavizada... No obstante lo cual, las pasiones tienen también sus panegiristas (pues ¿cuándo dejan éstos de aparecer una vez que la malignidad ha encontrado sitio entre los principios?), y se dice 'que jamás se ha llevado a cabo nada grande en el mundo sin pasiones violentas, y que la Providencia las ha plantado sabiamente en la naturaleza humana como resortes para la acción'. —Cabe conceder tal cosa de las diversas *inclinaciones* sin las cuales, por ser necesidades naturales y propias de los animales, no se puede pasar la naturaleza viva (incluso la del hombre). Pero la Providencia no ha querido que se les permitiera convertirse en *pasiones*, ni que incluso se pretendiera tal cosa; y si bien podría perdonársele a un poeta representarlas desde este punto de vista (esto es, el decir con Pope, 'si la razón es una brújula, las pasiones son los vientos'[5]), el filósofo no ha de tolerar que semejante principio se le aproxime, ni siquiera permitirse enaltecerlo como previsora institución de la Providencia, que la habría plantado intencionadamente en la naturaleza del hombre hasta que el género humano alcanzase el grado conveniente de cultura.»[6]

[5] Probablemente, Kant se refería al *Essay on Man* [«Ensayo sobre el hombre»] de Pope, Epístola II, 107:

On life's vast ocean diversely we sail,
Reason the card, but passion is the gale.

[«Diversamente navegamos por el vasto océano de la vida, con la razón como rosa de los vientos, mas la pasión de galerna».]

[6] *Anthropologie* (1798), § 71; en la 2.ª ed., revisada (1800, Warda, 198), es el § 78, aunque el contenido no ha sufrido modificación. (Tanto en la

Este largo pasaje es doblemente pertinente: no sólo se nos presentan Hegel y Kant en neto contraste, sino que la actitud y la filosofía hegelianas tienen que apreciarse como un importante apartamiento de la visión de su gran predecesor. Por lo demás, indudablemente, Hegel no llegó ni con mucho tan lejos como los románticos alemanes en la dirección opuesta a la kantiana: lo que quiso fue integrar a Kant y al romanticismo en un único sistema.

Si imaginamos a Kant de estudiante en Tübingen (o en cualquier otro lugar, de todas formas), difícilmente podríamos concebirle eligiendo a Hölderlin para su amigo más íntimo, según hizo Hegel. (Ni siquiera Goethe recibió calurosamente a Hölderlin; y Schiller, que lo protegió durante algún tiempo, siempre le encontró un poco embarazoso; cosas que se advierten en la correspondencia de uno y otro escritor.)

3

Por lo regular, o bien se pasa por alto o se da por sentado que Hegel y Hölderlin eran amigos; mas no cabe duda de que el hecho de que tal persona fuera el mejor amigo que tuvo nunca arroja alguna luz sobre el carácter hegeliano. Estudiaron juntos en Tübingen, se separaron en 1793 para ir de preceptores a distintas ciudades (pero continuaron escribiéndose), y en 1797 Hölderlin encontró a su amigo un puesto de preceptor en Frankfurt del Main, en donde él mismo ejercía semejante ocupación. Poco después, Hölderlin se trasladó a la cercana Homburg, pero hasta que en 1799, cuando con la muerte de su padre mejoró temporalmente su situación económica, abandonó Hegel tal tipo de trabajo, Hölderlin y él se vieron mucho.

Leutwein, que había sido compañero suyo de estudios en Tübingen y tenía dos años más que ambos amigos, dejó la universidad en 1792 para encargarse de una parroquia, y luego se hizo profesor de latín. En 1798 publicó un tratado, y en 1839, ocho después de la muerte de Hegel, escribió algunos recuerdos de éste en su época de estudiante; recuerdos que se utilizaron en un artículo periodístico citado por Rosenkranz en su biografía de Hegel (1844), con el siguiente comentario: «En su conjunto, estas tradiciones míticas no son incorrectas cuando se las compara con lo que sabemos por fuentes auténticas...» (págs. 28 y s.). El escrito original, por su parte, fue publicado en 1844 en los *Jahrbücher der Gegenwart* (págs. 675 y ss.), y luego lo ha reproducido Hoffmeister, quien considera asimismo que «este trabajo no está desprovisto de valor si se tienen en cuenta de antemano la vanidad y la estrechez de perspectivas de Leutwein» (*Dok.*, págs. 428-30).

«...También ciertas jovialidad y desahogo para la francachela [*Kneipenbehaglichkeit*] hacían que fuese una compañía agradable. Pero hay algo que no conviene olvidar, a saber, que su comportamiento era algo bohemio [*etwas genialisch*], cosa que no siempre estaba de acuerdo con los estatutos de los claustros; en conjunto, es posible que su moral haya sido mejor que su legalidad, lo cual le condujo luego a cambiar. Por lo demás se le consideraba un *lumen obscurum*...»

Leutwein pretende que el cambio que experimentó Hegel se debió a que otro estudiante lo adelantó en las clases, con lo cual pasó del tercer puesto, en que se encontraba, al cuarto; probablemente ello se debió al comportamiento de Hegel, que se habría sentido, como consecuencia, profundamente herido. Pero, en el mejor de los casos, no tenemos seguridad alguna acerca de la proporción de verdad que se encierre en esta pequeña muestra de psicología de aficionado. «Durante los cuatro años en los que lo conocí, la metafísica, por lo menos, no le ofrecía un interés particular a Hegel: su héroe era Rousseau, del cual leía constantemente el *Emilio, El contrato social* y las *Confesiones*, y pensaba que estas lecturas lo liberaban de ciertos prejuicios generalizados y supuestos tácitos —o, como Hegel lo expresaba, de ciertos grilletes—. Le gustaba especialmente el *Libro de Job* debido a su lenguaje desusadamente natural; y, en definitiva, me pareció varias veces que era algo excéntrico. Sus opiniones posteriores las adquirió fuera de allí, pues, en Tübingen ni siquiera estaba verdaderamente familiarizado con el padre Kant.»

El periódico ya mencionado añadía otra anécdota, al parecer basada en los recuerdos de otros alumnos, que Rosenkranz cita asimismo: «Se dice que Hegel era el orador más entusiasta acerca de la libertad y la igualdad, y que, como todos los jóvenes de aquella época, admiraba las ideas de la Revolución [francesa]. Según se cuenta, una mañana de domingo (una hermosa y clara mañana de primavera) fueron Schelling y él, juntamente con otros amigos, a una pradera no muy lejos de Tübingen a plantar un árbol de la libertad. ¡Un árbol de la libertad!: ¿no fueron aquellas unas palabras proféticas? En Oriente, en donde el fundador de la filosofía crítica [Kant] había quebrantado el dogmatismo por aquel enton-

Akademieausgabe como en la edición al cuidado de Ernst Cassirer de las *Werke* [«Obras»] de KANT, que dicen seguir el texto de la 2.ª ed., es el § 81.) Este pasaje kantiano, que no he visto nunca emparejado con la conocida cita de Hegel, hace ver que BARTLETT se equivoca con las *Familiar Quotations* [«Citas conocidas»] al creer que la sentencia hegeliana era original suya. Tal vez la mención de los «panegiristas» se refiera a HELVECIO, *De l'esprit*, Ensayo III, capítulos 6-8.

ces, había resonado la palabra libertad, y en Occidente había emergido de los ríos de sangre vertidos por ella...»

Es indudablemente cierto que, efectivamente, Hegel no se sumergió en Kant mientras estuvo en Tübingen: el año siguiente al de la marcha de esta ciudad, Hölderlin le escribía: «Kant y los griegos son casi mi única lectura»; y los primeros escritos de Hegel indican también que trabajó a Kant por su cuenta, tras haber terminado los estudios obligatorios. Pero incluso entonces lo que al principio le interesaba eran las opiniones kantianas sobre la religión, publicadas en 1793, y su filosofía moral, recapitulada y desarrollada en aquel mismo libro: la *Crítica de la razón pura* no la estudió a fondo hasta mucho más tarde, y su imagen de Kant estuvo siempre determinada decisivamente por la *Moralität* kantiana y su sorprendente contraste con la *Sittlichkeit*[7] de los griegos, según la interpretaban la *Ifigenia* de Goethe y las «cartas» de Schiller *Sobre la educación estética del hombre.*

4

No cabe la menor duda de que Hegel fue sumamente precoz y extraordinariamente inteligente. Cuando su madre lo envió a la escuela a estudiar latín, esto es, a la edad de cinco años, ya le había enseñado la primera declinación y los sustantivos que la siguen; y en su diario, inicialmente publicado por Rosenkranz y reproducido luego por Hoffmeister, pueden verse muchas páginas escritas en aquel idioma. Müller, en su grueso volumen sobre *Hegel,* ha insinuado que «en este proceso, su estilo en alemán contrajo un resfriado crónico» (pág. 16); pero los escritos hegelianos de mil setecientos noventa y tantos, que no estaban destinados a la publicación, nos presentan una prosa alemana enormemente vigorosa y pintoresca: así, pues, la corrupción del estilo llegó después. Lo que sí es cierto es la patente influencia del latín sobre sus males: la excesiva longitud de las frases hegelianas señala en esa dirección no menos que la abundancia del recurso a los pronombres personales y relativos, que obliga al traductor al inglés a desmembrar las frases (sólo el género permite ver —y a veces no lo hace de modo concluyente— a qué pretenden referirse tales pronombres).

El 5 de julio de 1785, cuando aún tenía catorce años, Hegel anota que, tras la muerte de su maestro favorito, Löffler, compró de

[7] Es otro tipo de moralidad, del que hablaremos más ampliamente en H 6 y H 21.

su biblioteca doce libros, que enumera con sus respectivos precios (todo muy pulcramente):

1. En griego
   1. Aristoteles de moribus
   2. Demosthenes oratio de corona
   3. Isocrates opera omnia

2. En latín
   a) Prosa
      4. Ciceronis opera philosophica
      5. A. Gellii noctes Atticas...
   b) Poesía
      8. Plautus
      9. Catullus, Tibullus, Propertius, Gallus, Claudianus y Ausonius...

Diez días después, el quince, Hegel cuenta que dio un paseo con el profesor Cless: «Del *Phaidon* de Mendelssohn [1776] leímos solamente... la introducción, o sea, el carácter de Sócrates[8]. Anito, Melito y Critón [*sic,* en lugar de Licón, al que Mendelssohn menciona juntamente con los otros dos] fueron los tres monstruos [*Scheusale*] que consiguieron del tímido senado y del fanático populacho que se lo condenase a muerte.» Al parecer, Hegel se enteró del juicio y muerte de Sócrates no por la *Apología,* el *Critón* y el *Fedón* platónicos, sino por Moses Mendelssohn.

Rosenkranz nos informa de que a los dieciséis años Hegel hizo una traducción completa del griego (aún existente en 1844) de la obra de Longino *Sobre lo sublime.* Y añade: «Se sentía naturalmente mucho más inclinado al griego que al latín, y por tal razón se ejercitaba más en éste, para no quedarse atrás. Sus amplias lecturas le llevaron a un estilo latino un poco forzado: se complacía en las frases raras y desusadas.»

También cuando tenía dieciséis años estudió a Tirteo, la *Ilíada,* a Cicerón y a Eurípides; en la primavera de 1788 la *Etica* de Aristóteles y aquel mismo verano el *Edipo en Colona* de Sófocles. «Durante varios años continuó, sin aminorarla, la lectura de Sófocles; también lo tradujo al alemán, y más tarde, probablemente influido por su amistad con Hölderlin, intentó verter métricamente no sólo los diálogos, sino incluso los coros (cosa en que no tuvo demasiado éxito). Como hacen ver las traducciones que se conservan, se ocupó

[8] HOFFMEISTER (*Dok.*, págs. 403 y s.) ha llamado la atención acerca de lo duradero de la influencia ejercida por la caracterización mendelssohniana sobre la concepción que de Sócrates tuvo Hegel.

principalmente de *Antígona,* que a sus ojos representaba con la máxima perfección la belleza y profundidad del espíritu griego; mas a lo largo de toda la vida permaneció constante su entusiasmo por la sublimidad y gracia del *pathos* ético en esta tragedia. —El 5 de abril de 1786 empezó a traducir el *Enquiridión* de Epicteto; en este caso copiaba cada vez un capítulo del texto griego, de modo que el manuscrito resultaba algo variopinto en su alternancia da escrituras griega y alemana.» También tradujo a Tácito y grandes partes de Tucídides (estas últimas probablemente mientras estaba de preceptor en Berna). Rosenkranz enumera asimismo algunos de los autores alemanes que leyó (págs. 10-15).

En medio de las anotaciones correspondientes al 1 de enero de 1787, tras mencionar sus trabajos en curso sobre Longino, Cicerón, la trigonometría esférica y Virgilio, Hegel escribe: «Después de comer quise leer sólo un poquito de *Sophiens Reise* [«Los viajes de Sofía»], pero no puede dejarlos hasta la tarde, cuando me marché al concierto.» Rosenkranz no solamente incluye este pasaje del diario de Hegel en el Apéndice a su *Vida,* sino que dice de pasada, en la página 9, que el joven Hegel evitaba a las chicas «tan poco como excluía las novelas de sus lecturas: pues, en realidad, simplemente no podía dejar los *Sophiens Reise*». Esta alusión de pasada (si bien no el diario mismo) llegó posiblemente a conocimiento de Schopenhauer —que nunca se cansaba de denunciar a Hegel en los términos más injuriosos—, pues se cuenta de él que en una ocasión se jactó así: «Mi compañero es Homero, el de Hegel es los *Sophiens Reise von Memel nach Sachsen.*» Glockner comenta al respecto que no podemos inferir «que el jovencito Hegel se hubiera leído los seis tomos de tal *Schmöcker:* por el contrario, en los días subsiguientes no se encuentra ninguna otra referencia a él» (I, pág. 409). Pero, por más que ello sea completamente cierto, podría preguntarse: ¿y qué si lo hubiese leído? [9]

Todo lo anterior puede proporcionarnos una imagen no deformada de Hegel hasta la época en que salió del *Stift* de Tübingen, en 1793. Este famoso *Stift* era una especie de residencia universitaria y seminario teológico protestante en el que por aquel entonces se graduaron muchas personas que después adquirieron renombre en la vida académica alemana, entre ellas F. I. Niethammer y H. E. G. Paulus, que luego fueron amigos de Hegel.

En resumen: Hegel era un muchacho extraordinariamente despejado y trabajador, que llegó a Tübingen con una extensa formación en los clásicos, dominando el latín y el griego y perfectamente familiarizado con la literatura alemana; en cuanto a su preparación científica, era asimismo satisfactoria para aquella época. En la Universidad, en cambio, en donde a los veinte años se licenció en filosofía, gozó de la libertad de estar fuera de su casa, y trabajó mucho menos que antes. Era sociable y le gustaba beber en compañía de otros estudiantes, pero su amigo más íntimo fue Hölderlin, con quien le unían el amor por los griegos, la poesía y la filosofía. También tuvo estrecha amistad con Schelling, el cual, cinco años más joven que Hegel y que Hölderlin, fue en el *Stift* una especie de portento de precocidad. En 1793, mientras Hegel escribía los fragmentos sobre la religión popular que constituyen la parte inicial de sus llamados *Theologische Jugendschriften* [«Escritos teológicos juveniles»], llenos de comparaciones sarcásticas (y por entonces impublicables, pues) entre los gloriosos griegos y los lastimosos cristianos [10], Schelling publicó, a la edad de dieciocho años, su primer artículo: sesenta y ocho páginas «Sobre el mito, las leyendas históricas y los aforismos filosóficos del mundo más antiguo»; y antes de tener veinticinco habían aparecido cinco libros suyos y se había convertido en el discípulo más destacado de Fichte, que era entonces el filósofo más famoso de Alemania después de Kant. En 1815, cuando la meteórica carrera de Schelling parecía haberse desinflado hacía mucho tiempo, pese a que sólo tenía cuarenta años, volvió a las preocupaciones de su primer artículo; y cuando, siendo ya un anciano, diez años después de la muerte de Hegel, salió de nuevo a primer plano, sus conferencias sobre la filosofía de la mitología y de la revelación fueron escuchadas por Kierkegaard, y ejercieron sobre él gran influencia.

[9] Esta novela tenía por autor a Johann Thimoteus Hermes (1738-1821), y se publicó de 1769 a 1773 (2.ª ed., 1776); en ella se presenta un cuadro de la época y de un alma sensible a través de una serie de cartas. *Schmöcker* es un término denigrante que se aplica a libros de lectura agradable pero carentes de valor.

Kuno Fischer (I, pág. 9) se ocupa de esta anotación del diario de Hegel, dando la impresión de que éste desdeñaba obras de importancia perenne en favor de semejantes libracos. Y también ha sido Fischer quien ha introducido en la bibliografía hegeliana la cita de Schopenhauer, diciendo que provenía de una carta escrita por él a su discípulo L. Bähr; sin embargo, en las cartas a Bähr publicadas hasta ahora no se encuentra nada que la recuerde, como tampoco en la edición en tres tomos de *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers* [«Epistolario de A. Sch.»] (ed. de Arthur Hübscher), Munich, Piper, 1929, 1933 y 1942.

[10] En WK, págs. 131-40, capítulo sobre «El joven Hegel y la religión», no se ofrece traducción inglesa de ellos, pero se los estudia por lo largo; y también se encuentran allí muchas largas citas muy representativas de tales fragmentos.

5

De Tübingen pasó Hegel a Suiza, a Berna, como preceptor *(Hauslehrer)*. También Kant y Fichte habían ocupado puestos de esta índole en los primeros años de su carrera, y lo mismo sucedió muy poco tiempo después con Herbart antes de enseñar filosofía en Göttingen y en Königsberg.

En Berna se encontró Hegel enteramente solo por primera vez, y trató de aclarar sus pensamientos sobre la religión. Había realizado los exámenes finales de teología tres años después de licenciarse en filosofía, pero no existen huellas de crisis religiosa alguna en su desarrollo intelectual: no era creyente, en absoluto, cosa que no le preocupaba lo más mínimo; y es evidente que la lisa y llana mofa kantiana de la «ilusión religiosa», del «fetichismo», del *Afterdienst* y del *Pfaffentum* en la cuarta y última parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) no le ofendió en modo alguno, aun cuando Kant extendió a la religión institucionalizada en general tales términos vituperatorios, que Lutero había enderezado sólo contra la Iglesia católica. (*Pfaffe* es un nombre vejatorio de «párroco» o «sacerdote», y *Pfaffentum* un término aún más hiriente que el de clericalismo; en cuanto a *Afterdienst,* por más que, con el semiescolástico estilo kantiano, le siga escrupulosamente entre paréntesis un equivalente latino, «*cultus spurius*», trae a las mientes la parte posterior, que Lutero mentaba con frecuencia en palabras compuestas para insinuar una perversión.) * No obstante lo cual, el joven estudiante de teología aceptaba sin vacilar las opiniones de Kant sobre estas materias.

La segunda sección de la última parte del libro de Kant se titula «Sobre el *Afterdienst* de Dios en una religión estatutaria», y comienza así: «La verdadera y única religión no contiene otra cosa que leyes, es decir, que aquellos principios prácticos de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y que, por tanto, reconocemos como revelados por la razón pura (no la empírica). Sólo por mor de una Iglesia... puede haber estatutos, o sea, decretos tenidos por divinos que son arbitrarios y accidentales para nuestro juicio moral puro. Ahora bien, considerar esencial para el servicio de Dios semejante fe estatutaria... y convertirla en la condición suprema de

* El morfema —o, si se quiere, lexema— alemán *after,* aun cuando como prefijo muchas veces significa simplemente «falso», «pseudo», otras se ha de verter por «bastardo», e incluso por «anal»; y como palabra independiente justo equivale al sustantivo correspondiente al último adjetivo mencionado. *(N. del T.)*

la complacencia divina en el hombre es una ILUSIÓN RELIGIOSA, y su observancia un AFTERDIENST...» (las palabras mayúsculas están escritas en caracteres mayores en el texto de Kant). Y el § 2 de la misma sección empieza del siguiente modo:

«Presupongo en primer lugar que la siguiente proposición es un principio que no necesita demostración: TODO CUANTO EL HOMBRE PRETENDE HACER PARA AGRADAR A DIOS, SALVO EL OBSERVAR UNA BUENA CONDUCTA, ES UNA MERA ILUSIÓN RELIGIOSA Y UN «AFTERDIENST» de Dios.» Y en el § 3, que enlaza en su título *Pfaffentum* y *Afterdienst,* dice Kant: «Entre el CHAMAN tungús y el PRELADO europeo que rige a la vez la Iglesia y el Estado, o entre el WOGULITZ, completamente sensorial, que por la mañana se pone sobre la cabeza la zarpa de una piel de oso con la breve oración: '¡No me mates!', y el sublimado PURITANO e independiente de CONNECTICUT, hay, ciertamente, una imponente distancia en cuanto a los MODALES, pero no en el PRINCIPIO de la fe; pues, en lo que a ésta se refiere, todos ellos pertenecen a una y la misma clase, a saber, la de aquellos que sitúan el culto divino en lo que en sí no hace mejor a ningún ser humano (en la fe en ciertas proposiciones estatutarias o en la ejecución de ciertas observancias arbitrarias). Unicamente quienes pretenden encontrarlo simplemente en la intención de llevar una buena conducta se distinguen de ellos, por haber pasado a un principio enteramente diferente y mucho más elevado que el primero...» Y unas páginas más adelante: «El «PFAFFENTUM» es, pues, la condición en que se encuentra una Iglesia en la que domine el CULTO FETICHISTA; el cual se halla dondequiera que el fundamento y lo esencial esté constituido, no por los principios de la eticidad, sino por mandamientos, reglas de fe y observancias estatutarios.»

En las páginas finales de la obra, Kant ataca la creencia en los milagros y, entre otras cosas, hace los siguientes comentarios sobre la oración: «*La oración* considerada como un culto divino *interior y formal,* y, por consiguiente, como medio de gracia, es una ilusión supersticiosa (un constituir un fetiche); pues se trata de un mero *exponer un deseo* a un ser que no precisa que se le exponga el estado de ánimo interior del que desea: con lo cual no se hace nada, ni se cumplen ninguno de los deberes que nos conciernen como mandamientos de Dios, de modo que realmente no se le sirve a El. El *espíritu de oración* que 'incesantemente' puede y debe encontrarse en nosotros consiste en un deseo de todo corazón de agradar a Dios en todas nuestras acciones y omisiones, esto es, en una intención y ánimo, que acompañe a todos nuestros actos, de llevarlos a cabo como si se efectuaran en servicio de Dios. Pero revestir tal deseo (aunque sólo sea interiormente) con palabras y fórmulas no puede conllevar, en el mejor de los casos, otro valor que el de me-

dio de revivir en nosotros reiteradamente tal estado de ánimo, ni puede tener relación inmediata alguna con el agrado divino, como tampoco puede ser un deber para todos; pues sólo puede prescribirse un medio a quien lo *precise* para ciertos fines, mas en modo alguno necesitan todos tal medio (el de hablar propiamente *consigo mismos,* aunque pretendidamente —y ello es tanto más comprensible— lo hagan *con Dios*)...»

Este fue el libro (publicado el mismo año que Hegel dejó Tübingen y fue a Berna) que suscitó su entusiasmo inicial por Kant, y no la *Crítica de la razón pura,* que había aparecido cuando él tenía once años. La teología protestante liberal, desde luego, no consideró necesario romper con Kant, pero Hegel, a los veinticuatro años, piensa que sería divertido «molestar a los teólogos lo más posible... mientras acumulan materiales de construcción críticos [es decir, kantianos] para robustecer su gótico templo, hacerles todo muy difícil, sacarlos a latigazos de todos los rincones y subterfugios»; y confía en que entre los elementos que están tomando del «poste kantiano para evitar el incendio del dogmatismo se llevan también a casa, sin duda alguna, carbones encendidos». Y en la misma carta a Schelling (de 1795) expresa cierta preocupación, no sea que la *Crítica de toda revelación* (1792) de Fichte abra alguna escotilla por donde pudieran deslizarse quienes quieren volver al dogmatismo a estilo antiguo.

Lo que preocupaba a Hegel no era el radicalismo de Kant, sino su escisión del hombre en partes en conflicto mutuo. No objetaba a las impiedades o blasfemias kantianas, sino a la índole de su *Moralität,* que consiste en el triunfo de la razón y el deber sobre las inclinaciones. *Lo que originó que Hegel se apartase de Kant no fue una opinión más elevada del cristianismo tradicional, sino de los griegos; y su imagen de ellos, como la de Hölderlin, estuvo profundamente influida por Goethe y Schiller.*

6

Desde el comienzo mismo de su desarrollo filosófico, Hegel aceptó el rechazo kantiano de toda religión suprarracional y estatutaria, así como la concepción goethiana y schilleriana de la *Sittlichkeit* tal y como se encarna, por ejemplo, en la Ifigenia de Goethe, que es una personalidad ética completamente armoniosa. Ha llegado el momento de detenernos brevemente sobre este drama, que constituye el mayor logro del clasicismo alemán y es tan hermoso como noble. Como nadie lo había hecho antes que él, Goethe consiguió de un solo golpe volver a la vida a los griegos en la Alemania del siglo XVIII (y del XIX): Winckelmann y Lessing habían hablado acerca de ellos y habían enseñado a sus compatriotas (Goethe incluido) a considerarlos de una manera distinta que hasta entonces, pero él hizo que una nueva generación (incluyendo en ella a Hegel y a Hölderlin) los viese y oyese. De repente, la Antígona de Sófocles dejó de ser meramente la heroína de una tragedia escrita en el siglo V antes de Cristo: su espíritu seguía presente, y representaba una opción viviente y una alternativa frente a la *Moralität* kantiana.

La obra dramática de Goethe apenas es más larga que *Antígona,* tiene solamente cinco personajes (Ifigenia, Orestes, Pílades, el rey de Táuride y el mensajero de éste) y está escrita en su mayor parte en pentámetros yámbicos. Pero en tres ocasiones los soliloquios de Ifigenia rompen este molde con toda la sublimidad de un coro sofocleo: en la última escena del acto primero, en la primera del cuarto y, sobre todo, en la escena final de este mismo acto —en el llamado *Parzenlied* [canto de las Parcas], cuya presencia se siente todavía en la poesía de Hölderlin, especialmente en su *Schicksalslied* [canto del destino] («*Ihr wandelt droben im Licht*...»).

Podrá parecer arbitrario poner en relación este drama con la *Antígona* de Sófocles, que tanto gustaba a Hegel y que fue traducida por Hölderlin cuando luchaba ya con la locura: después de todo, Eurípides escribió una *Ifigenia en Táuride.* Pero en la obra de Eurípides se engaña al rey, Toas, e Ifigenia, Orestes y Pílades sacan la divina imagen (una estatua de Artemisa), con lo que se cumple la condición para que Orestes quede purificado del crimen de matricidio. Goethe, en cambio, convirtió a Ifigenia en una encarnación de la *Sittlichkeit* comparable a *Antígona;* ciertamente, ninguna breve cita puede dar una idea satisfactoria de tal cosa, pero en las seis líneas siguientes (del acto quinto) resuena, sin duda alguna, un eco de la tragedia de Sófocles:

TOAS:
Una antigua ley te ordena, no soy yo.

IFIGENIA:
Avidamente nos asimos a las leyes
que para nuestra pasión sirven de arma.
Otra, más antigua, a mí me dice
que resista a tus palabras: el mandamiento
por el que todo extranjero es sacrosanto.

La Ifigenia de Goethe, frente a la de Eurípides pero al igual que la Antígona de Sófocles, se pronuncia por el amor y la humanidad contra el odio y la crueldad. Asimismo, en un tremendo discurso de esta tercera escena, más adelante, decide proceder honradamente con el rey y confía en él, como en una situación comparable el Neptólemo de Sófocles quebranta su propia resolución anterior y procede

honradamente con Filoctetes; e incluso, lo mismo que su *Humanität* ha hecho volver en sí antes a su hermano, ahora prevalece sobre la decisión del rey de sacrificar a los extranjeros a la diosa y sobre el ansia de lucha de Orestes. Y el rey les permite marcharse en paz, una vez que Orestes explica en su última tirada que el plan de llevarse la imagen divina se debía a una mala inteligencia: pues Apolo le había ordenado que llevara a Grecia a su hermana desde el santuario de Táuride, y le prometió que si lo hacía le sería levantada la maldición; Orestes había supuesto que se refería a la imagen de la hermana de Apolo, Artemisa, pero ahora se da cuenta de que se trataba de su propia hermana, Ifigenia, que lo ha liberado de las Furias que lo rondaban desde que mató a su madre.

Habría que recordar que en el parlamento que cumina en el *Parzenlied*, Ifigenia habla primero de hurtar «la sagrada imagen veneranda que a mí se ha confiado», y que luego, ocho líneas más abajo, clama a los dioses olímpicos: «¡Y salvad vuestra imagen en mi alma!» Así, pues, la modificación que introduce Goethe en el argumento de Eurípides no gira en torno de una ambigüedad superficial: lo que es verdaderamente divino y tiene poder de purificar al hombre no es una estatua ni nada sobrenatural, sino una personalidad ética armoniosa cuyo orgullo no excluya la humildad y cuyo excepcional valor y honradez se pongan al servicio del amor.

También Kant se siente con libertad para hablar de lo divino a la vez que elimina expresamente todas las resonancias cristianas tradicionales. Hegel siguió a Kant y a Goethe en este respecto, si bien, frente a lo que les ha sucedido a ellos, con frecuencia no se lo ha entendido bien en este punto. Para comprenderle hemos de mirarlo en el contexto de su tiempo.

Hegel se encuentra en diversos aspectos más cerca de Goethe que de Kant. Así, acepta plenamente y comparte el entusiasmo goethiano por los griegos, de igual modo que su vinculación con una ética de la armonía y la humildad. Más tarde, en la *Fenomenología*, celebra la relación entre hermano y hermana como la más elevada relación ética posible; menciona y cita dos veces *Antígona* al respecto y, en general, ningún lector atento puede dejar de advertir que todo este debate gira en torno a la tragedia de Sófocles; mas aunque no alude al drama de Goethe en esta ocasión, apenas cabe duda alguna de que asimismo lo tenía presente (y puesto que, como Goethe, también Hegel tenía una hermana, esta obra había pulsado en él una fibra profundamente personal). En cualquier caso, cita la *Ifigenia* de Goethe en 1795 (Nohl, pág. 98; WK, pág. 141) y vuelve a hacerlo en 1802, en «Fe y saber» (pág. 302); pero sobre todo conservamos los comentarios que hace sobre tal obra en sus conferencias acerca de la estética:

«Con Goethe, por el contrario [frente a lo que ocurría en Eurípides], Ifigenia se convierte en una diosa que confía la verdad a sí misma, al corazón humano.» «Goethe, con una infinita belleza, interpreta ambiguamente la sentencia divina... en una forma humana y conciliadora, de tal modo que la pura y santa Ifigenia es la hermana, la imagen divina y protectora de la casa.» «Tanto en este como en todos los demás aspectos, no es posible admirar suficientemente la profunda belleza de este poema» [11].

7

Junto a Kant y a Goethe, Schiller ejerció una honda influencia sobre el joven Hegel, aunque, a la verdad, no sólo sobre el *joven*. Conservamos todavía una carta dirigida a Schelling el 16 de abril de 1795, su primera reacción ante el importante ensayo schilleriano «Cartas sobre la educación estética del hombre», que acababa de aparecer aquel año en la revista de Schiller *Die Horen*: Hegel dice que es «una obra maestra».

Schiller rinde generoso tributo a Kant (1 y 15 n.) [12], y asimismo menciona dos veces (4 n. y 13 n.) a «mi amigo Fichte» muy favorablemente; pero, en realidad, es excesivamente conciliatorio y no polémico al decir, inmediatamente después de la segunda referencia a Fichte: «En una filosofía trascendental... se adquiere fácilmente el hábito de considerar lo material meramente como un obstáculo, y de representarse la sensibilidad... en contradicción con la razón. Semejante modo de pensar no se encuentra en modo alguno en el *espíritu* del sistema kantiano, mas podría muy bien hallarse en su *letra*» [13]. No cabe duda de que la primera postura *era* la de Fichte, ni de que la concepción de la moralidad como el triunfo de la razón sobre las inclinaciones opuestas a ella formaba el corazón mismo de la filosofía práctica de Kant: según él, mientras me impulse una inclinación no soy moral, incluso aunque mis inclinaciones coincidan con mis deberes; y el gustar hacer lo que es moral no es moral.

[11] *Werke*, ed. de Glockner, XII, págs. 310-12. En estas mismas conferencias, pero más adelante (*id.*, XIV, págs. 506 y 539), señala Hegel que ésta y otras obras son «excelentes, pero, con todo, en sentido propio no están vivas... dramáticamente», y cita al respecto la crítica schilleriana de *Ifigenia*; asimismo dice que es «un genuino modelo poético» de final conciliador vinculado a la tradición de *Las euménides* y de *Filoctetes*.

[12] Las cifras entre paréntesis indican el número de la carta, y las «n.» las notas a pie de página de Schiller.

[13] En la primera página de su primer ensayo publicado (*La diferencia...*, 1801) dirá Hegel: «La filosofía kantiana requería que se distinguiera su espíritu de la letra...»

Kant insiste sobre este punto una y otra vez; así lo hace, por ejemplo, en su primer libro sobre ética, la *Grundlegung* [«Fundamentación de la metafísica de las costumbres»] (1785), en la Sección I; pero no solamente a lo largo de varias páginas inmediatamente siguientes al lugar del parágrafo 8 en que introduce el concepto de deber, sino más adelante en la misma obra. Y en la *Crítica de la razón práctica* (1788) escribe:

«Así, pues, el concepto del deber exige a la acción un estar de acuerdo *objetivo* con la ley, y a la máxima de la acción un respeto *subjetivo* a la ley como sólo y único modo de determinar la voluntad mediante ella. Y sobre este punto se apoya la diferencia entre la conciencia de haber actuado *conforme al deber* y *por deber* —esto es, por respeto a la ley—: pues la primera (la legalidad) es también posible en caso de que hayan sido meramente las inclinaciones el fundamento para la determinación de la voluntad, en tanto que la segunda (la *moralidad*), el valor moral, ha de consistir únicamente en que la acción se ejecute por deber, o sea exclusivamente por mor de la ley.

»Tiene la máxima importancia que en todos los juicios morales se preste atención con la mayor exactitud posible al principio subjetivo de todas las máximas, con objeto de que toda la moralidad de las acciones se asiente en su necesidad *por deber* y por respeto a la ley, no por amor y afición a lo que las acciones hayan de originar»[14].

Es evidente que esta *Moralität* es totalmente distinta que la *Sittlichkeit* de la Ifigenia goethiana; y Schiller, aunque demasiado lleno de admiración por Kant para atacarlo explícitamente, se encuentra enteramente del lado de Goethe: sin mencionar a aquél, dio en una ocasión (en una serie de dísticos titulada «Los filósofos») la formulación clásica de la posición rigorista que era incapaz de aceptar:

ESCRUPULO DE CONCIENCIA

Alegremente sirvo a mis amigos, mas, desdichadamente, por inclinación;
Y así ello a menudo me remuerde, pues es verdad que virtuoso no lo soy.

LA DECISION

Dado que no hay otro consejo, has de tratar de despreciarlo,
Y ejecutar con aborrecimiento lo que el deber te ordene[15].

[14] Págs. 114 y s.; *Akademieausgabe*, V, pág. 81 (o sea, algo menos de un tercio del comienzo de I,I,3) [ed. cast., Buenos Aires, Losada, 1961, págs. 90-1].

[15] Hegel cita el último verso en el § 124 de su *Filosofía del Derecho;* y se ocupa de las *Cartas* de SCHILLER en la *Aestetik (Werke,* ed. de Glockner, XII, págs. 96 y ss.).

Schiller pretendió hacer al nivel de la filosofía popular lo que Goethe había logrado poéticamente en *Ifigenia:* presentar una imagen del hombre como un todo armonioso. Desde luego, él también era un poeta, y algunos de los epigramas de las «cartas» son memorables: «Se es ciudadano de la propia época exactamente lo mismo que se es ciudadano del propio estado» (2); «El artista es, indudablemente, hijo de su época, mas peor para él si es asimismo su discípulo o, peor aún, su favorito. Que una deidad benéfica arranque en buena hora al lactante del pecho materno, lo nutra con leche de mejores tiempos, y lo haga madurar hasta su mayoría de edad bajo lejanos cielos griegos» (9). El contraste entre la época presente y la antigua Grecia es crucial para el ensayo schilleriano, como lo fue para el desarrollo intelectual de Hegel.

Este contraste se expone por lo largo muy especialmente en la sexta carta, en la que la totalidad y armonía del griego clásico se yuxtaponen a la fragmentación del hombre moderno. Schiller llega casi a decir que la disección kantiana del ser humano refleja la situación moderna: «Entre nosotros —casi podría uno atreverse a decir— las facultades anímicas [*Gemütskräfte*] se expresan en la experiencia tan por separado como las distingue el psicólogo en sus nociones; y no solamente vemos sujetos aislados que desarrollan sólo una parte de sus dones mientras que el resto, como plantas marchitas, apenas se adivinan en débiles huellas, sino clases enteras de personas a las que esto sucede»[16].

«Por consiguiente, muy frecuentemente el pensador abstracto tiene *frío* el corazón, ya que diseca las impresiones que, al fin y al cabo, mueven el alma como un todo; y con gran frecuencia el hombre de negocios tiene un corazón *estrecho*, pues su imaginación, encerrada en la uniforme esfera de sus ocupaciones, no puede dilatarse y asumir maneras de pensar ajenas... De buena gana le concedo que, por escaso que sea el placer que sientan los individuos en esta fragmentación de su ser, la especie, con todo, no podría haber progresado de ninguna otra manera. La aparición de la humanidad griega constituyó incuestionablemente una cima que no podía ni demorarse ni ascender aún más en aquel estadio: no podía demorarse porque el entendimiento, merced al tesoro que ya entonces poseía, se veía ineludiblemente obligado a separarse del sentimiento y de la intuición, y a esforzarse por alcanzar la distinción propia del conocimiento; y no podía ascender aún más porque con cierta plenitud y calor sólo puede coexistir cierto grado de distinción. Los griegos habían alcanzado este grado, y si hubieran querido progresar hasta una forma [*Ausbildung*] superior, hubieran tenido —como nos-

[16] Cf. V-PG, II, 3, párrafo 1.°

otros— que abandonar la totalidad de su ser para perseguir la verdad por derroteros independientes. —Para desarrollar los múltiples dones humanos no existía otro medio que oponerlos entre sí: este antagonismo de fuerzas es el gran instrumento de la cultura; pero, a la vez, no más que un instrumento, pues, mientras persista, uno se encuentra solamente en camino hacia ella...

»...es igualmente seguro que la fuerza del pensamiento humano no hubiera llevado a cabo nunca el análisis del infinito ni la crítica de la razón pura si la razón no se hubiese aislado a sí misma en unos pocos individuos aislados llamados a hacerlo... Mas semejante espíritu, que se encuentra algo así como disuelto en entendimiento puro e intuición pura, ¿será capaz de trocar los estrictos grilletes de la lógica por el libre desarrollo de la facultad poética y de captar la individualidad de las cosas con una mente fiel y casta?»

Esta importante carta (la 6) acaba con una llamada en favor de la restauración de la armoniosa totalidad de nuestra naturaleza, si bien es claro que ello no implica una vuelta a una edad de oro pasada, sino más bien una armonía más alta y más avanzada que la de los griegos, ya que conservará los progresos que el sacrificio de tal armonía en los siglos transcurridos ha hecho posibles.

El acuerdo de Hegel con Schiller es tan grande (tanto cuando leyó por primera vez el ensayo de que estamos hablando, a los veinticuatro años, como en sus obras posteriores, especialmente en la *Fenomenología*, pero no sólo en ella), y Schiller es tan fácil de entender comparado con él, que un poco de reflexión sobre tales pasajes no tiene precio para quien estudie a Hegel. También éste ve, a través del análisis kantiano de la conciencia y de la escisión del hombre en sentidos y razón, la realidad humana que se refleja desde este punto de vista; y, en realidad, lo que Schiller lleva a cabo aquí con relación a Kant se convierte a sus ojos en un paradigma de la comprensión filosófica. E igualmente acepta Hegel la idea de que lo que es una desdicha para el individuo y tal vez parezca un paso atrás y algo negativo cabe que, de hecho, sirva para el progreso de la humanidad: en concreto, está de acuerdo en que una totalidad puede muy bien tener que fragmentarse previamente para que sea posible reconstruirla a un nivel más elevado.

En cierto modo, los griegos son un modelo de humanidad, y su *Sittlichkeit* es superior a la *Moralität* kantiana; pero, por las razones que acabamos de exponer, en la *Fenomenología* se mira (con la máxima admiración) a *Antígona* antes que la *Moralität* de Kant, a la que se escruta con actitud enormemente crítica. Y cuando, en obras posteriores, invirtió Hegel el orden de sucesión de la *Moralität* y la *Sittlichkeit* no es que hubiese cambiado de opinión, sino

meramente que dejó de ocuparse de la *Sittlichkeit* específicamente griega y, en lugar de ella, estudió la superior armonía que habría de llegar después de Kant.

En el ensayo schilleriano se encuentran muchos puntos menores pertinentes para la *Fenomenología*. Así, convendría poner en relación las sarcásticas observaciones hegelianas acerca de lo «edificante» (V-PG, I. 2, párrafo 4.°) con la conclusión de la vigésimosegunda carta, en la que Schiller se burla de algunos lectores: «Sus intereses son, simplemente, o morales o físicos: sólo no son lo que deberían ser, estéticos. Tales lectores gustan de un poema serio y patético como de un sermón, y de uno ingenuo o burlón como de una bebida embriagadora; y si han tenido suficiente mal gusto como para pedir que una tragedia o una epopeya sean *edificantes*... es inevitable que se sientan escandalizados por un poema de Anacreonte o de Catulo» [17].

Pero una observación al comienzo de la carta siguiente (la 23) y, sobre todo, el primer párrafo de la vigésimocuarta han influido del modo más secreto en la *Fenomenología* [18]: «No hay otra manera de volver racional al hombre sensual que hacerle estético primero» (23). Dicho de otro modo, Schiller insinúa que existe una sucesión determinada a través de la cual ha de avanzar el hombre hacia la racionalidad; idea que desarrolla un poco más adelante:

«Así, pues, pueden distinguirse tres distintos momentos o estadios de desarrollo que tanto el ser humano individual como el conjunto de la especie han de atravesar necesariamente y en una sucesión determinada para llevar a plenitud la esfera completa de su destino. Debido a causas accidentales, que pueden residir en influencias externas o en el libre albedrío del hombre, estos diversos períodos pueden, naturalmente, alargarse o acortarse; pero no es posible saltar enteramente ninguno, ni tampoco cabe que la naturaleza o la voluntad inviertan su orden de sucesión. En su situación *física* el hombre meramente sufre las fuerzas de la naturaleza; se desliga de ellas en su situación *estética*, y las domina en su situación *moral*.»

La *Fenomenología* de Hegel reconoce muchos más estadios que estos tres, no hace tanto hincapié ni es tan rotundo en cuanto a la «sucesión determinada», y no se hace eco de la última frase que acabamos de citar. Pero no solamente recoge la concepción y la

[17] Cf. también el «aforismo» hegeliano de Jena n.° 66: «Se pide a la filosofía, al haber perdido la religión, el dedicarse a la *edificación* y sustituir al párroco» (Ros., pág. 552; *Dok.*, pág. 371).

[18] GLOCKNER ha señalado tal hecho y, en general, ha llamado la atención sobre la importancia de estas cartas para Hegel (II, págs. 68-78); si bien nuestras maneras de ver las cosas difieren a partir de tal punto.

terminología de los «momentos o estadios de desarrollo [*Momente oder Stufen der Entwcklung*]», sino que desarrolla la idea de que «El individuo, pues, tiene que recorrer en su contenido los estadios formativos del espíritu general» (V-PG, II. 3, párrafo 1.°); y, en realidad, esta es la idea central de toda la *Fenomenología.*

La influencia de la terminología schilleriana sobre Hegel se extiende mucho más allá de los ejemplos que hemos presentado hasta el momento. En una nota a pie de página (de la carta 12), por ejemplo, Schiller encuentra muy sugestivas varias locuciones alemanas, tales como *ausser sich sein* (estar fuera de sí): «*in sich gehen* [volver en sí], es decir, retornar al propio yo... De una persona que se haya desvanecido no se dice que esté fuera de sí, sino más bien *er ist von sich,* esto es, se le ha arrancado de su yo, puesto que no está en él; y de ahí que de uno que se haya recobrado se dice simplemente que está *bei sich,* cosa absolutamente compatible con estar fuera de sí». He aquí un precedente del intento posterior de Hegel de emplear *an sich, für sich,* etc., como términos filosóficamente sugerentes.

Schiller distingue el impulso sensual y el de la forma antes de introducir en la décimocuarta carta el término más conocido de todo el ensayo: el impulso del juego o lúdico [*Spieltrieb*]. Al comienzo de la carta siguiente empareja el primer impulso con la *vida,* el segundo con la *forma* (*Gestalt,* si bien llama al impulso correspondiente *Formtrieb*) y añade después: «podemos, pues, llamar *forma viva* al objeto del impulso del juego cuando se lo representa en un esquema general». No deja de ser pertinente al respecto el hecho de que Schiller fuese autor teatral: pues en alemán se puede hablar de una obra de teatro diciendo que es *ein Schauspiel* [lit., «juego visible o en espectáculo»], y representarla se dice *es spielen* [lit., «jugarla»]. Si bien la *Fenomenología* de Hegel no es una obra teatral, pone ante nosotros formas vivas (si es que no juega con ellas).

En la tríada schilleriana puede encontrarse una semejanza más patente: se sintetizan dos impulsos opuestos, y sus objetos, que aparentemente se excluyen mutuamente (la vida y la forma), dejan paso a una forma viva. Si no se supiese que lo había dicho Schiller hacia el final de la carta décimoquinta, podría sin duda suponerse que había sido Hegel: «No es su gracia, ni su dignidad, lo que nos habla en la faz de la Juno Ludovisi: no es ninguna de las dos cosas porque son ambas a la vez»; y, en realidad, Hegel dice casi lo mismo, sólo que bastante menos concisamente, en el penúltimo párrafo del apartado III. 1 del prólogo a la *Fenomenología:* «...tales expresiones no deberían emplearse allí donde esté sublimada su otreidad...»

En Schiller se encuentra hasta el característico término hegeliano de *aufheben,* que vertemos siempre por «sublimar» [*sublimate*] en la presente obra *. Se trata, desde luego, de una palabra corriente, que puede significar «cancelar» (y en la usanza de Hegel casi siempre quiere decir por lo menos esto), pero también puede significar «conservar» y, en tercer lugar, «elevar»; y a menudo usa Hegel *aufheben* para sugerir los tres sentidos a la vez, como sucede en el ejemplo que acabamos de presentar. Cuando Schiller emplea esta palabra hacia la mitad de la carta décimocuarta podría tener el sentido de «cancelar», pero en medio de la décimoctava hay un pasaje que tiene un timbre decididamente hegeliano: «la belleza *une* estos dos estados opuestos, y sublima así su oposición; pero puesto que ambos estados permanecen eternamente opuestos el uno al otro, no es posible que se unan de otra manera que quedando sublimados».

En la carta vigésima se halla un pasaje parecido: «El hombre no puede pasar directamente del sentimiento al pensamiento: tiene que *dar un paso atrás,* puesto que sólo cuando una determinación queda sublimada de nuevo [aquí parece que significa estar «cancelada»] puede aparecer la opuesta... Por consiguiente, habrá de retenerse la determinación que recibiera a través de la sensación, ya que es menester que no pierda la realidad; pero al mismo tiempo ha de quedar sublimada, dado que se trata de una limitación (puesto que ha de presentarse una determinabilidad ilimitada). Así pues, la tarea a realizar consiste en aniquilar y, a la vez, conservar la determinación de la condición, cosa que sólo es posible de una forma: *oponiéndole otra determinación.* Pues las balanzas están en desequilibrio estando vacías, pero también cuando tienen pesos iguales.»

En otro lugar vincula la razón con lo absoluto e incondicional, mientras que «el entendimiento se mantiene eternamente dentro de lo condicionado» (24)[19]. También para Hegel el entendimiento se contenta con proposiciones simples, compuestas por sujetos y predicados y que son sólo condicionalmente verdaderas, según la naturaleza del caso; mientras que la razón intenta trascender las proposiciones simples y dogmáticas, con objeto de presentar una versión

* En castellano podría también traducirse, más literal y —acaso— ventajosamente, por «suspender», que además ofrece cierta connotación de manejo de objetos materiales nada infiel al estilo hegeliano (véanse H 34 y H 42); sin embargo, empleamos «sublimar» por ceñirnos escrupulosamente a la elección terminológica del autor. (*N. del T.*)

[19] Cf. también Goethe: «La razón se remite a lo que deviene, el entendimiento a lo devenido; aquélla no se pregunta para qué, ni éste inquiere de dónde. La razón se deleita en el desarrollo; el entendimiento quiere inmovilizar todo para utilizarlo» (*Wilhelm Meisters Wanderjahre,* de 1821; *Maximen und Reflexionen,* n.° 538).

incondicionalmente verdadera (cuya forma, según defiende en el prólogo de la *Fenomenología,* únicamente puede ser un sistema completo).

(Incidentalmente: en la misma decisiva carta de que hemos reproducido la concepción de los tres estadios, cita Schiller ocho líneas de la *Ifigenia* de Goethe.) Otra idea que suele traer a las mientes a Hegel procede también del ensayo schilleriano: es el contraste entre dos tipos de infinitud.

Algunos «no se dan cuenta de que la libertad, en la que con toda razón ponen la esencia de la belleza, no es ilegalidad, sino armonía de leyes, ni arbitrariedad, sino suprema necesidad interior»; y otros «no se dan cuenta de que el carácter de determinación que —con exactamente la misma razón— piden a la belleza no consiste en la *exclusión de ciertas realidades,* sino en la *absoluta inclusión de todo,* y que, por consiguiente, no es limitación, sino infinitud» (18).

«La situación del espíritu humano *antes* de toda determinación ejercida sobre él a través de las impresiones de los sentidos es la de una determinabilidad sin límites. A la imaginación le está dada, para su libre uso, la infinitud del espacio y el tiempo; y puesto que, por hipótesis, no se pone nada en este amplio reino de lo posible y, por lo tanto, tampoco se excluye nada de él, cabe llamar a esta situación de ausencia de toda determinación una *infinitud vacía,* la cual en modo alguno debe confundirse con un vacío infinito» (19).

«Cuando esta última, la falta de toda determinación (que proviene de la carencia) ha quedado representada como *infinitud vacía,* la libertad estética de determinación... ha de ser considerada como una *infinitud repleta...*» (21).

Las explicaciones que ofrece Schiller de sus términos son más claras que las de Hegel (como, en general, sucede con sus respectivas prosas). Además, este último parece presuponer que los lectores se habrán tropezado ya antes (acaso en Schiller) con algunos de los términos que emplea y, por consiguiente, no se molesta en definirlos cuando los emplea por primera vez (adviértase que la primera edición de la *Fenomenología,* de 1807, constaba de 750 ejemplares, y que no hubo una segunda en vida de Hegel; es probable que contase con que los lectores estarían familiarizados con Schiller y Kant, incluso si no habían estudiado a Fichte ni a Schelling).

De todos modos, es posible que las tres citas de Schiller que hemos reproducido relativas a los tipos de infinitud no sean enteramente claras. Por empezar con la primera: la cuestión parece radicar en que la obra de arte posee una estructuración múltiple y, precisamente por ello, inagotable; o bien (empleando el término decisivo al respecto) que permite una infinidad de interpretaciones —pero no porque no haya nada allí y, por consiguiente, cualquier

cosa valga, sino por haber tanto (incluso aunque, frente a lo que la hipérbole de Schiller insinúa, no haya «todo»)[20].

La segunda cita parece perfectamente clara, salvo en cuanto a la cláusula final; pues ¿qué diferencia *hay* entre la infinitud vacía del espacio y el tiempo deshabitados, por una parte, y el vacío infinito, por otra? Posiblemente habla aquí Schiller como poeta sensible a la connotación de las expresiones: en «vacío infinito» se califica el vacío, que se siente como algo malo, y el adjetivo eleva este carácter peyorativo al mayor grado posible; mientras que en «infinitud vacía» lo calificado es la infinitud, a la que se considera como algo vasto y sublime, de modo que el adjetivo, sin negar esta sublimidad, lo único que hace es decirnos algo más acerca de ella.

La usanza schilleriana de *Geist* es también muy sugerente, y nos proporciona una razón más (aunque, en cualquier caso, había ya suficientes) en favor de que se tenga que traducir este término, tan importante en la obra de Hegel, por «espíritu», y no por «inteligencia» [*mind*]. En efecto: tras yuxtaponer el impulso sensual y el de la forma, Schiller prepara la introducción de su síntesis (el impulso lúdico) en la carta décimocuarta, y hacia el final de la anterior dice que estos dos impulsos opuestos requieren cierta limitación, pero que es preciso no debilitar el impulso sensual hasta llegar a la «impotencia física y a una tosquedad de los sentimientos que es siempre meramente despreciable... El carácter tiene que asignar límites al temperamento, pues los sentidos han de perder *sólo en favor del espíritu*». Dicho de otra forma: el *Geist* es el heredero del impulso sensual y del de la forma; no es primariamente una facultad epistemológica ni un órgano del conocimiento, como la «inteligencia» (y ello es importante para entender a Hegel); mas, sobre todo, es *una fuerza creadora* (aun cuando ni Schiller ni Hegel colocan esta expresión, la más adecuada que hay, en el centro del debate al que corresponde).

Schiller gusta de hablar del impulso lúdico o de juego sin tratar de definir el juego, hasta que en la última carta (la 27) dice por fin: «El animal *trabaja* cuando el resorte que pone en marcha su actividad es una privación y juega cuando este resorte es la abundancia de fuerzas, cuando la vida rebosante lo espolea a la actividad. E incluso en la naturaleza inanimada se manifiestan el lujo de fuerzas y la laxedad de determinación que podrían llamarse... juego.» Tenemos un excelente ejemplo de semejante «juego» de la naturaleza inanimada en el diario del viaje de Hegel por los Alpes berneses durante el verano de 1796 (al año siguiente de la desaparición del

[20] En la terminología de Freud se diría que está superdeterminada.

ensayo de Schiller): véase la descripción que hace de las cascadas de Staubbach (*Dok.*, págs., 227 y ss.).

El central contraste schilleriano de abundancia y de privación prefigura el contraste nietzscheano de arte romántico y arte dionisíaco que apadece en *La gaya ciencia* (1887, § 370): «En lo que se refiere a todos los valores estéticos, me valgo actualmente de esta distinción fundamental: pregunto en cada caso: '¿qué es aquí lo creador: el hambre o la exuberancia?'» Y los lastimosos sufrimientos de Schiller en la academia militar donde estudió de 1773 a 1780, en la que se miraba ceñudamente todo juego y en la que escribió su primera obra teatral *[play]*, *Los bandidos*, desafiando de frente al reglamento (la publicó anónimamente en 1781 a sus propias expensas, cuando todavía era médico de regimiento y estaba sujeto a la disciplina militar), proporcionan algunas resonancias pertinentes a su celebración del «juego» [*play*]: para él, esta palabra quería decir libertad y exuberancia de energía creadora, no lo que podría significar para un burgués lleno de tedio.

Diremos incidentalmente que la academia militar de Schiller estuvo en Stuttgart de 1775 a 1780 (anteriormente había estado en una pequeña ciudad würtemberguiana), y que nada menos que en 1782 el Duque de Württemberg lo encarceló y le prohibió expresamente que escribiera más «comedias» (!) y que se comunicase con nadie de fuera de Württemberg. Aquel mismo año Schiller logró huir de su Estado nativo, y al siguiente llegó a ser poeta teatral de Mannheim, en Baden (el Estado en que se encuentran las universidades de Heidelberg y de Friburgo); en otoño de 1789 fue nombrado profesor de historia en la universidad de Jena, merced a la recomendación de Goethe (que pertenecía por entonces al gobierno del Estado, en Weimar), y sólo en 1794 los dos poetas se hicieron amigos íntimos.

Para Schiller, que había padecido una formación brutal e inhumana, «juego» era una palabra dotada de un peso especial, y su biografía nos ayuda a comprender una de las frases más famosas de las *Cartas:* «el hombre solamente juega cuando es humano en el pleno sentido de esta palabra, y *es completamente humano sólo cuando juega*» (15). Como es natural, este enfoque biográfico-psicopatológico deja abierta la cuestión sobre si tiene razón o no Schiller; mas la ojeada a su formación nos permite ver parte de aquello en que estaba pensando, algo en cuanto a lo cual —por lo menos— sí tenía razón: en el juego, el hombre se deshace de lo que le constriñe desde el exterior y se convierte en autónomo (pues Schiller no se está refiriendo a los «juegos reglamentados *[games]* que se juegan en la vida real»); verdaderamente, al decir —como lo hace inmediatamente antes de la frase que acabamos de citar— que «el hombre debería jugar *sólo con la belleza*» apenas nos permite quedarnos con dudas respecto a que vincula el juego con la creatividad artística. En ésta —tal es lo que esencialmente pretende sostener— el hombre no está fragmentado, sino que todo él entra en cuestión: semejante actividad no es de especialista, no es una rutina, sino enteramente humana.

Karl Vorländer, uno de los estudiosos de Kant más destacados de su generación, ha llamado a este ensayo «*die philosophiche Hauptschrift Schillers* [el principal trabajo filosófico de Schiller]», y nos ha hecho saber que no solamente le gustó a Goethe, sino asimismo a Kant, quien lo encontró «excelente» y tomó unas notas sobre él con el propósito de escribir una recensión (propósito que no llegó a realizar: tenía ya setenta y un años)[21]. Mas ¿no hemos de decir nada sobre el hecho de que Schiller escriba *acerca de* la belleza en lugar de escribir poemas u obras de teatro para crear belleza?: ¿está desafiando su propia amonestación de «*sólo jugar* con la belleza»? No: en esta manera de escribir hay un elemento lúdico.

Es muy comprensible que Schiller, justamente por la devoción y admiración que experimentaba por Kant, se sintiese desconcertado por «la horrible forma que a uno le gustaría llamar estilo filosófico cancilleresco»[22], y le estamos agradecidos por escribir él mucho mejor. Pero de lo que deliberadamente se aparta no es solamente de la escolástico-burocrática prosa de Kant, sino de lo que podría llamarse el método enteramente racional: como argumenta Schiller en los pasajes citados, la creación de obras tales como la *Crítica de la razón pura* ha exigido cierta fragmentación del hombre y un cultivo excluyente de la razón; pero ahora había llegado el momento de una nueva armonía, y habríamos de «trocar los estrictos grilletes de la lógica por el libre desarrollo de la facultad poética», que es lo único que puede «captar la individualidad de las cosas con una mente fiel

[21] *Die Philosophie unserer Klassiker* [«La filosofía de nuestros clásicos»] (1923), págs. 111 y s.

[22] Carta a Goethe fechada en Jena, el 22 de septiembre de 1797. Cf. también la carta de Goethe desde la misma ciudad de 22 de diciembre de 1798: «Estoy deseando leer la *Antropología* de Kant. El lado patológico del hombre, en que siempre hace hincapié y que tal vez tenga su lugar adecuado en una antropología, le persigue a uno casi en todo lo que escribe, y de ahí el aspecto tan malhumorado que tiene su filosofía práctica. Es sorprendente y lamentable que este risueño y jovial espíritu no haya podido sacudirse completamente de las alas la suciedad de la vida, y que, en realidad, no haya superado ciertas impresiones sombrías de su juventud: en él hay siempre algo que, como sucede con Lutero, le recuerda a uno a un monje que hubiese abierto el monasterio, pero sin ser capaz de aniquilar completamente sus huellas.» La objeción que oponían tanto Goethe como Schiller no se dirigía a la crítica kantiana de la cristiandad, sino a que conservaba la doctrina de una malicia radical en la naturaleza humana.

y casta» (6). Así pues, el estilo de la prosa de Schiller en este ensayo forma un todo único con su contenido; y cuando juega con las diversas locuciones que utilizan el pronombre reflexivo alemán *sich*, cuando empareja un impulso con la vida y el opuesto con la forma, y luego el impulso lúdico con la forma viva, cuando juega con las acepciones de *aufheben* o bien cuando opone el juego de un tipo de infinitud al de otro tipo se está dedicando a la actividad que recomienda (en lo cual Hegel sigue las huellas de Schiller).

El prólogo de Hegel a la *Fenomenología* ha sido caracterizado como su ruptura con el romanticismo; y, sin duda alguna, contiene una implacable crítica de muchas facetas de tal movimiento. Ahora bien, aunque en el mundo de habla inglesa se considera a veces a Goethe y Schiller como románticos, Hegel, al igual que ellos mismos y que la mayoría de los románticos más destacados, los consideraba como *die Klassiker* [«los clásicos»], e interpretaba el romanticismo, en gran medida, como una rebelión frente a ellos. Mas incluso aunque el ensayo de que hablamos sonase a los lectores del siglo XX como típicamente romántico, es seguro que Hegel no se revolvió nunca contra Schiller: la *Fenomenología* termina con una cita suya (ligeramente adaptada, de acuerdo con la costumbre hegeliana en estas cosas), y a lo largo de todo el libro, con toda su insistencia por elevar la filosofía al nivel de una ciencia, la influencia de las *Cartas* de Schiller se marca con grandes caracteres (no en último lugar en cuestiones de estilo); pues Hegel acepta la visión schilleriana de una nueva totalidad aquí y ahora, de la Grecia clásica renacida a un nivel más elevado en la Alemania de comienzos del siglo XIX y de un estilo que proyectaría esta nueva fusión de las facultades. El *Gleist* de Hegel se encuentra más cercano al *Spieltrieb* de Schiller que a la comprensión que —con las palabras schillerianas— «se mantiene eternamente dentro de lo condicionado».

Pero nos hemos adelantado doce años: las *Cartas* aparecieron en 1795, y la *Fenomenología* en 1807. Mas para entender la reacción inicial de Hegel podemos valernos de una cita final de las *Cartas*: «Al encontrar y proclamar la ley, la razón ha llevado a cabo cuanto puede: la voluntad valerosa y el sentimiento viviente son los que tienen que cumplirla. Pero si la verdad ha de triunfar en su lucha con ciertas fuerzas, tiene que convertirse primero ella misma en una *fuerza* y presentar algún *impulso* que le sirva de abogado en el reino de los fenómenos: pues los impulsos son las únicas fuerzas motrices en el mundo del sentimiento» (8).

Kan había negado esto expresamente en su *Crítica de la razón práctica,* al decir: «Pues la cuestión de cómo una ley pueda por sí e inmediatamente ser fundamento de la determinación de la voluntad

(lo cual es, sin embargo, lo esencial de toda moralidad) constituye un problema irresoluble para la razón humana, problema que forma uno solo con el de cómo es posible una voluntad libre»[23].

8

No es necesario que tratemos aquí con cierta longitud de los escritos primerizos de Hegel acerca de la religión, ya que en otro lugar[24] es perfectamente accesible el análisis que he hecho de ellos, apoyado en muchas citas de pasajes característicos; bastará, pues, destacar ahora unos pocos puntos. Ya hemos mencionado (H 5) los primeros fragmentos, en los que se contraponen la religión popular y el cristianismo, y que fueron escritos antes de la aparición de las *Cartas* de Schiller. En ellos la tendencia principal es justamente la misma que la de éste, y nuestra última cita de las *Cartas* podría haberles servido de lema (cuestión en la que también Hegel se separa de Kant).

Estilísticamente, los fragmentos son muy distintos tanto de la obra kantiana sobre la religión como del estilo ulterior hegeliano: no hay nada en ellos de «estilo filosófico cancilleresco, pues en lugar de la abusiva pedantería kantiana, que opera con nombres malsonantes empleados con escolástica precisión (H 6), Hegel se vale de imágenes vívidas y contrastes sarcásticos entre la lastimosa cristiandad y la gloriosa Grecia. Veamos unos pocos y breves ejemplos.

Los cristianos han «apilado tal montón de razones para reconfortar en la desgracia... que a fin de cuentas deberíamos entristecernos por no poder perder un padre o una madre una vez por semana», mientras que para los griegos, que eran honrados y valerosos, «la desgracia era desgracia, y el dolor, dolor».

Los festivales religiosos griegos eran jocundos, y celebraban «los amistosos dones de la naturaleza»; pero cuando llegan los mayores festivales cristianos la gente se presenta en la iglesia «con colores de duelo y los ojos bajos», y al celebrar la «fraternidad universal muchos tienen miedo de quedar infectados de alguna enfermedad venérea, a través del cáliz fraterno, por alguien que haya bebido antes que ellos. Y para que la propia inteligencia no permanezca... envuelta en sentimientos santos, es preciso echar mano al bolsillo en medio de todo aquello y depositar la propia ofrenda en un platillo».

Continuando en la misma vena, Hegel yuxtapone a Jesús y a

[23] Primera parte, Libro I, capítulo 3, párrafo 2.º; *Akademieausgabe* V, página 72 [*ed. cast. cit.*, pág. 82].
[24] «El joven Hegel y la religión», en WK, págs. 129-61.

Sócrates. En lo cual va más allá de las polémicas de la Ilustración, de los valientes ataques de Lessing a la ortodoxia de su tiempo, de los libros de Kant sobre la religión, de la tajante crítica del cristianismo que hace Herder en el cuarto tomo de sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1791) e incluso no sólo más allá de las publicaciones de Schiller, sino de las cartas de éste a Goethe, tan francas. Pues por entonces ya no era nada desusado contrastar la fe *de Jesús* con la fe *en Jesús*, ni las enseñanzas *de Jesús* con las enseñanzas cristianas *acerca de* Jesús, pero Jesús mismo se encontraba a salvo de la crítica (aun en los casos en que se ponía en tela de juicio su divinidad); pero en el contraste que dibuja Hegel es patente que no considera, en absoluto, que Jesús haya sido el más admirable maestro de virtud que haya existido, sino que lo reputa inferior a Sócrates y, en realidad, bastante poco atractivo.

Pues Sócrates pretendía dar luces a los hombres, en lugar de lanzar sermones; no limitaba el número de sus amigos íntimos a doce, sino que «el décimotercero, el décimocuarto y todos los demás eran tan bien acogidos como los anteriores»; no insistía en la uniformidad ni quería crear «un *corps* que tuviera el mismo espíritu y llevase para siempre su nombre», y se vinculó a personas de calibre muy superior. Además, Sócrates, frente a lo que hizo Jesús, «no ofendió a nadie dándose aires de importancia ni empleando frases altisonantes y misteriosas del tipo que impresiona sólo a los ignorantes y los crédulos».

Estos pasajes (Nohl, págs. 33 y s.; WK, págs. 134 y s.) ofrecen considerable interés para quienes estudien la historia de las ideas, por lo poco atractiva que es la imagen que traza Hegel de Jesús: en realidad, incomparablemente menos que la dibujada por Nietzsche en *El Anticristo*, ya que Nietzsche, como casi todos los demás críticos del cristianismo, encuentra a Jesús admirable, por más que patológico. Estos fragmentos tienen asimismo una importancia decisiva para quienquiera trate de entender el enigmático fenómeno de Hegel: el encontrarse un filósofo con una reputación tan firmemente establecida de conservadurismo y oscuridad y que escribe con una actitud tan radical, con claridad, vigor y brillantez estilística, es algo que debería sumirnos en la perplejidad; y quienes pasan por alto estos fragmentos no pueden ni empezar a comprender a aquella persona ni su desarrollo intelectual.

Hegel pasa luego a ridiculizar el Sermón de la Montaña; a los maestros cristianos no se les pasaría por las mientes reprender a una persona a la que hubiesen robado la chaqueta por no entregar también los pantalones, y el clero desempeña un papel de gran solemnidad en los juramentos, aun cuando Jesús los prohibió expresamente; pero no puede decirse que en estas cuestiones el único que tenga la culpa sea el clero, pues la cordura de las enseñanzas de Jesús es bastante limitada: «Cuando se trataba de juzgar un caso de acuerdo con la ley de los tribunales, Cristo atacaba a los ministros de estas leyes; pero incluso aunque hubiesen sido los más irreprochables de los hombres y hubiesen tenido su propio parecer, tendrían que haber seguido juzgando con independencia de ello, de acuerdo con las leyes; pues con frecuencia el juez tiene que hablar de modo muy distinto que el ser humano, y condenar lo que en cuanto ser humano habría de perdonar».

Por otra parte, Hegel tampoco se pone del lado de Lutero, sino que, por el contrario, dice: «Arrebató al clero el poder de regir por la fuerza, e incluso sobre las bolsas de los hombres; pero siguió queriendo, por su parte, regir sus opiniones», y se encontraba muy lejos «de toda idea de lo que es adorar a Dios en espíritu y en verdad» (Nohl, págs. 41 y s.; WK, págs. 135 y ss.).

Hay dos puntos relativos a estos fragmentos tempranos que tienen la máxima importancia. En primer lugar, es preciso advertir *hasta qué punto* era radical Hegel cuando tenía poco más de veinte años. Y en segundo, que lo que desde el comienzo lo preocupaba primordialmente, como a Schiller, era —por citar un pasaje posterior de sus primeros escritos (Nohl, pág. 266; WK, pág. 154)— «restaurar al ser humano en su totalidad». le parecía que el cristianismo no era capaz de llevar a cabo esta tarea, de importancia suprema, que Kant había dejado sin realizar; al igual que Schiller, se volvió hacia los griegos, pero, en vez de hacer lo que éste, no se dirigió al arte, sino a la religión —a lo que llamó entonces la religión popular.

Podría observarse a este respecto que en la *Fenomenología* no existe aún la tríada hegeliana posterior de arte, religión y filosofía: el arte y la religión griegos se encuentran allí fundidos bajo el encabezamiento de «*Die Kunstreligion*», o sea, «la religión artística». A principios de la década de mil setecientos noventa, sin embargo, se preguntó Hegel si una nueva religión popular podría elevar a todo un pueblo a un nivel moral más alto: semejante religión, dice expresamente, se propondría la moralidad como fin supremo del hombre, no ejercería violencia sobre ninguna conciencia humana ni coacción sobre nadie, y «no tiene que contener nada que no reconozca la razón humana universal (ninguna pretensión de certeza ni dogmática que trasciendan los límites de la razón)», ni siquiera doctrinas que «trasciendan la razón sin contradecirla» (Nohl, páginas 48 y ss.; WK, pág. 138). Lo que Schiller pide al arte lo pide Hegel a la religión —si es que tal religión es posible—; pero ¿sería posible una religión así?

9

En 1795, el mismo año en que leyó el ensayo de Schiller, escribió Hegel dos ensayos, tampoco destinados a la publicación, sino a aclararse el propio pensamiento. El primero de ellos era una vida de Jesús.

En un Apéndice de su propio *Why Jesus Died*, [«Por qué murió Jesús»], Pierre van Paassen dice que en 1940, cuando los nazis confiscaron su biblioteca, había en ella «no menos de siete mil 'vidas' y estudios críticos de los hechos y dichos de Jesús, todos ellos... publicados en los últimos tres cuartos de siglo» [25]. Los avanzados de este género fueron David Friedrich Strauss (1808-74) y Ernest Renan (1823-92): el primero, discípulo de Hegel, cuya *Vida* apareció en alemán en 1835, produjo sensación e inauguró «una nueva época en la forma de tratar el orto del cristianismo» [26], y fue traducido al inglés por George Eliot (con un prefacio en latín del mismo Strauss) en 1846; en cuanto a la *Vida* de Renan, se publicó en francés en junio de 1863, y «antes de noviembre circulaban ya sesenta mil ejemplares» [27]. A partir de entonces las «Vidas» se han multiplicado como hongos, pero cuando Hegel puso manos al intento no era, en absoluto, una idea ya sobada.

La *Vida* de Hegel no se ha comprendido jamás debidamente. Es manifiesto que se trata de un *tour de force:* no tiene nada de sorprendente que no se encuentren huellas de nada sobrenatural ni en el nacimiento ni en el período posterior a la muerte y sepultura de Jesús, así como tampoco milagros; pero esta *Vida* comienza así: «La razón pura, no susceptible de limitación alguna, es la deidad misma», lo cual constituye un puente entre la abolición del cristianismo en Francia y la institución [en aquel mismo país] del culto de la razón, por una parte, y la filosofía ulterior de Hegel, por otra; y el Jesús de Hegel no enseña lo que enseñaba el Jesús de los Evangelios, sino la ética kantiana. Pues sólo pide que «se sirva a la razón y a la virtud», rechaza la fe y dice cosas tales como: «Lo que podáis querer que sea una ley universal para los hombres, válida incluso contra vosotros mismos, actuad con arreglo a tal máxima: esta es la ley fundamental de la ética...» y como: «Ah, esas personas se han detenido ahí y no han añadido nunca a los deberes impuestos por la razón un montón de otras cargas para atormentar a la pobre humanidad» [28].

[25] Dial Press, Nueva York, 1949, pág. 269.
[26] *Encyclopaedia Britannica*, 11.ª ed., artículo sobre Strauss.
[27] *Id.*, artículo sobre Renan.
[28] Nohl, págs. 122, 87 y 102; WK, págs. 140 y s.

Se trata, evidentemente, de un intento de Hegel de escribir unas escrituras para una religión popular de la índole que había previsto: se le hace a Kant hablar un alemán lleno de vivacidad y fuerza, a mil leguas de su cancilleresco estilo, y se hace más apetitosa su ética al ponerla en los labios de un Jesús enteramente humanizado. ¿Absurdo? Desde luego, pero Hegel no tenía intención alguna de publicarlo; por el contrario, puede muy bien haber sucedido que —al menos en parte— lo grotesco de tal esfuerzo le haya persuadido de una vez para siempre de que el hombre *no* puede ser restaurado en su totalidad y armonía por la religión.

Aquel mismo año, pero más adelante, escribió Hegel su primer ensayo de importancia, *La positividad de la religión cristiana*, traducido al inglés por T. M. Knox (1948). Desde el comienzo mismo presupone con Kant que «el fin y la esencia de toda verdadera religión, y asimismo de la nuestra [el cristianismo], es la moralidad del ser humano (Nohl, pág. 153; WK, pág. 141). Dos páginas más abajo define «positivo», que significaría «fundado en la autoridad y que coloca el bien del hombre en modo alguno (o, al menos, no enteramente) en la moralidad»: la religión positiva es la que Kant había llamado estatutaria; la influencia de la obra kantiana sobre la religión salta a la vista a lo largo de todo el ensayo de Hegel.

Una vez más, Hegel es más radical que Kant (si bien, desde luego, no tenía aún treinta años, mientras que Kant llegaba casi a los setenta cuando apareció su libro, y éste hubo de tener en cuenta la censura, en tanto que Hegel no escribía para publicar). El estilo de *La positividad* no está muy lejos del de los fragmentos sobre la religión popular: detalle vívido, ejemplos vigorosos, sarcasmo cortante. A Jesús le trata más respetuosamente, pero la originalidad del ensayo sigue estribando en que Hegel sostiene que la «positividad de la religión cristiana» ha de achacársele en gran medida a Jesús mismo.

El tema de Hegel es parecido a la popular yuxtaposición de religión humanística y autorizada que presenta Erich Fromm en sus conferencias Terry sobre *Psicoanálisis y religión* (1950) [Versión cast., Buenos Aires, Siglo Veinte], pero Hegel, pese a sus veinticinco años, es incomparablemente más profundo: en lugar de aceptar, como hace Fromm, el conciliatorio cliché de que las actitudes y enseñanzas de Jesús eran humanísticas, hace resaltar, como pocos librepensadores de la Ilustración o del siglo XIX lo han hecho, los aspectos «positivos», autoritarios, irracionales y no puramente morales de las actitudes y enseñanzas de Jesús; y si encuentra circunstancias atenuantes en la alegada tosquedad de su auditorio judío, son sólo tales, y no motivos de descargo. Todo ello tiene importancia para entender cuál fue la concepción de Jesús que tuvo el joven He-

gel, así como por qué a lo largo de este ensayo parece haber adquirido la duradera convicción de que una religión humanística es una imposibilidad; hay que confesar abiertamente, desde luego, que no dice tal cosa con estas palabras, pero si bien jamás esperó del cristianismo la salvación, de ahora en adelante no depositará esperanza alguna en la religión —esto es, en ninguna religión, ni siquiera en un nuevo tipo de ella.

10

Al año siguiente, en 1796, Hegel efectuó un largo viaje por los Alpes berneses, del cual redactó un diario. Quienes han llegado a mencionarlo (hasta ahora no se había traducido), han solido dar la impresión, totalmente errónea, de que Hegel se había mostrado completamente obtuso frente a la naturaleza y de que apenas había escrito otra cosa que: en cuanto a las montañas, lo único que se puede decir acerca de ellas es que ahí están.

En realidad, en el diario se manifiesta una inteligencia enteramente abierta, ávida de asimilar todo tipo de observaciones sobre los fenómenos naturales y sobre la forma de vida de los montañeses. Es cierto que le preocupa más la información que las experiencias estéticas, mas parece que los grandes picos estaban envueltos entre nubes, y que Hegel no llegó a contemplar las asombrosas vistas de la Jüngfrau, el Mönch y el Eiger que otros turistas más afortunados consideran inolvidables. Realizó todo el viaje a pie, gran parte de él bajo la lluvia, pero el mal tiempo no impidió que salieran de su pluma algunas de las impresiones de mayor sensibilidad que se han escrito nunca sobre las cascadas.

La diferencia que existe entre su manera de responder a las cascadas y a los murallones de roca no deja de tener cierta conexión con su filosofía posterior: lo que lo atrae y extasía es la vida y el movimiento, en tanto que la rigidez inmóvil lo repele; y aun cuando haya que vacilar antes de leer una filosofía en tales cuestiones, quienquiera que lea las propias descripciones de Hegel sobre las cascadas observará que si sus comentarios tienen algún defecto es el de ser tan filosóficos. Mas tal es la razón por la que el diario merece que lo mencionemos en este punto; forma una sola pieza con la protesta de Hegel contra los helados dogmas y estatutos de la religión positiva, y con su búsqueda de una armonía viva.

Escribió el diario durante julio y agosto. En este último mes escribió también un poema, *Eleusis*, que dedicó «A Höderlin» y envió a su amigo, que estaba en Frankfurt; pero no es nada notable, y no lo publicó nunca. Su biógrafo Rosenkranz lo dio a conocer

en 1844, y la bibliografía sobre Hegel lo ha estudiado de vez en cuando; el estilo es cercano al de Hölderlin, aunque mucho menos logrado.

En octubre, Hölderlin, encontró para Hegel una ocupación en Frankfurt análoga a la suya, de preceptor, y le escribió que fuese allí, a vivir no lejos de él. Hegel se apresuró a hacerlo con alegría. En Frankfurt escribió otro largo ensayo, *El espíritu del cristianismo y su destino*, que también ha sido traducido completo al inglés; en él se hace que Jesús enseñe la *Sittlichkeit* de los griegos (la de la *Ifigenia* de Goethe y las *Cartas* de Schiller) en lugar de la *Moralität* kantiana: después que la *Moralität* judía y su insistencia en la ley habían conducido a «la división del ser humano contra sí mismo», «una persona que quisiera restaurar el ser humano en su totalidad» tenía que presentar una ética que no implicase «obrar por respeto al deber y contradiciendo las propias inclinaciones» (Nohl, pág. 266; WK, pág. 154).

Pese a que el debate acerca del destino prefigura algunas páginas de la *Fenomenología*, este ensayo tiene escasas originalidad e importancia. No cabe duda de que *esta* manera de leer el Sermón de la Montaña tiene más atractivo para muchos teólogos y cristianos legos del siglo XX que el *tour de force* kantiano de la *Vida de Jesús*, y le vienen a uno a las mientes otras muchas tentativas comparables desde la época de Hegel hasta ahora; pero se trata de un género bastante insípido: tiene tan poco objeto como dificultad el leer en la ética de Jesús la propia ética, sea la que fuere; y Hegel se dio cuenta de ello mucho más rápidamente que la mayoría de los que tal hacen, puesto que tuvo que poner en boca de Jesús dos perspectivas morales muy distintas, una tras de otra. Difícilmente podría persuadirse a sí mismo de la probabilidad histórica de su segunda tentativa, ni de que un tercero o un cuarto esfuerzo merecerían la pena. Mientras que Schelling —como lo expresó Hegel más tarde— llevaba a cabo su formación en público, sacando libro tras libro (a veces varios en un mismo año), él archivó este último intento en un cajón, que era el lugar que le correspondía.

11

Lo único que publicó Hegel en el siglo XVIII fue una traducción anónima: *Cartas confidenciales sobre la relación legal* [staatsrechtliche: sur le droit de ce pays] *anterior entre el cantón de Vaud y la ciudad de Berna: de la obra francesa de un autor suizo ya fallecido* (1798). El original había aparecido en 1793, y su autor, el abogado Jean Jacques Cart, *no* había fallecido aún en 1798. Hegel

añadió un prefacio, resumió considerablemente el texto y puso notas. En cuanto al prefacio, acaba del siguiente modo:

«Los acontecimientos hablan con suficiente fuerza por sí mismos: lo único que puede ser importante es llegar a conocerlos en toda su abundancia; y gritan fuertemente por toda la tierra

Discite justiciam moniti

[aprended la justicia de la admonición]; pero el hado se apoderará cruelmente de los sordos.»

Franz Rosenzweig, al que principalmente se conoce en cuanto autor existencialista judío y traductor, juntamente con Martin Buber, de la Biblia hebrea en alemán, tiene una importante obra en dos tomos, *Hegel und der Staat* [«Hegel y el Estado»], que le ha valido la entrada en el mundo erudito y en la que coloca una junto a otra la actitud que transparece en estas frases que hemos citado y la que luego adoptó Hegel: esto es, «la resignada autolimitación a 'entender lo que ya hay...'[29] Aquí el acento sigue descansando enteramente en la voluntad y los hechos; sin duda alguna, los acontecimientos han de hablar, pero han de hacer algo más que esto: tienen que 'gritar', enseñar en alta voz y amonestar: *discite justiciam moniti*» (I, pág. 50).

En enero de 1799 murió el padre de Hegel. Este no parece haberse sentido nunca muy cerca de él, y no tenemos prueba alguna de que tal acontecimiento produjera ningún trauma en el joven filósofo; en cambio, mejoró ligeramente sus circunstancias económicas, permitiendo así que abandonara para siempre la profesión de preceptor.

12

En 1800, Hegel decidió escribir de nuevo el ensayo sobre «La positividad», pero no llegó a pasar del apartado introductorio: cuando llegó al final era ya claramente visible que una revisión no bastaría, y que lo que se necesitaba era un nuevo ensayo —que no llegó a escribirse.

«El ensayo que sigue no tiene como finalidad inquirir si hay o no doctrinas y mandamientos positivos en la religión cristiana... El horrible parloteo en este sentido, con su infinita extensión y su vaciedad interior, se ha vuelto demasiado aburrido y ha perdido

[29] Al final de H 21, en la parte de texto correspondiente a la nota 19, citamos también el contexto de estas palabras.

todo interés; tanto que más bien sería necesario en nuestros tiempos oír una demostración de lo opuesto a semejante iluminadora aplicación de los conceptos universales. Naturalmente, tal demostración no ha de realizarse siguiendo los principios y métodos con los que la educación de nuestra época ha favorecido a la vieja dogmática, sino que, por el contrario, sería menester deducir esta dogmática, actualmente repudiada, de lo que, según consideramos actualmente, son las necesidades de la naturaleza humana; y de este modo demostrar su carácter natural y su necesidad. Una tentativa de esta índole presupondría la fe en que las convicciones de muchos siglos (las que los millones de personas que durante esos siglos vivieron y murieron por ellas consideraron su deber y su verdad sagrada) no han sido un mero absurdo o inmoralidad» (Nohl, pág. 143; WK, pág. 158).

Hegel no está ahora tanto cambiando de opinión cuanto de punto de vista; pues no le parece falso lo que antes escribiera, sino demasiado palmario y unilateral. Podríamos decir que sus concepciones anteriores requieren ser *aufgehoben:* es preciso abandonarlas en favor de un nuevo comienzo en dirección opuesta, se tiene que escribir un ensayo que las niegue; pero, en último término, habría que conservarlas en un ataque de la cuestión que no fuese tan unilateral como las dos tentativas precedentes. En este caso la unilateralidad estaba condicionada históricamente: una observación que inicialmente merecía la pena de hacerse ha sido recogida por tal cantidad de autores y desarrollada con tal extensión que «se ha vuelto demasiado aburrida y ha perdido todo interés»; de modo que ahora podría ser «algo necesario en nuestros tiempos» plantear de nuevo la tesis opuesta, cuya denuncia se ha puesto excesivamente de moda —mas replantearla, desde luego, no en su forma anterior y ya desacreditada, sino a un nivel superior, utilizando plenamente las ideas contemporáneas.

Por concretar: en el cristianismo como religión positiva, se encuentra, indudablemente, una gran parte de absurdo e inmoralidad; pero se trata de algo tan manifiesto que ya no es preciso seguir afanándose sobre la cuestión. Más interesante sería ahora mostrar en qué medida contenía también alguna verdad y ha aportado algún bien.

Podría decirse que se trata de qué es lo que se subraye. Cuando tenía veintitantos años, Hegel hacía hincapié en el lado oscuro del cristianismo, mientras que en sus obras posteriores destacará su lado luminoso. La diferencia en cuanto al acento es radical, pero su concepción del cristianismo no cambió nunca radicalmente: al mirarlo con simpatía era sólo para recomendarlo como una anticipación importante (si bien algo oscura y bárbara) de la filosofía moderna; pero ya no lo hizo contrastar desfavorablemente con la religión popular

griega, porque, como Schiller en las *Cartas* que hemos comentado, terminó por creer que era preciso romper la armonía de la antigua Grecia para dar paso a una nueva evolución que pudiera consumarse en la actualidad (no en la religión, que es incapaz de restaurar al hombre en su totalidad, pero sí en la filosofía). Según quisiera, Hegel podía dedicarse a señalar lo insatisfactorio del cristianismo (cosa que consideraba demasiado evidente para subrayarla) o la forma en que constituía un jalón en la vía hacia el conocimiento —cosa que consideraba más difícil y que decidió realizar.

13

No era, desde luego, el primero en efectuar este constructivo intento; así, entre los que habían seguido esta misma ruta antes que él se encontraba Lessing, cuyo ensayo sobre *La educación de la humanidad* (1780) está precedido por el siguiente lema de Agustín: *Haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt* («todo esto es, pues, verdad en ciertos respectos, como en ciertos otros es falso»).

El prefacio de tal ensayo, que tiene menos de una página, termina del siguiente modo: «¿Por qué no habríamos de ver, más bien, en todas las religiones positivas [30] no otra cosa que la vía por la que en todo lugar el entendimiento humano sólo y únicamente podía desarrollarse, y en la que ha de continuar desarrollándose, en lugar de sonreírnos desdeñosamente o llenarnos de ira con una de ellas? Estas nuestra burla y nuestra indignación, ¿no habría de merecerlas nada en el mejor de los mundos, y la merecerían sólo las religiones? ¿Estaría la mano de Dios en todo, y sólo estaría ausente de nuestros errores?»

Este ensayo, que consta de cien cortos parágrafos y no excede apenas las veinte páginas, mira la historia como la educación de la humanidad, y distingue en ella tres estadios. El primero está representado por el Antiguo Testamento, que, según se pretende, enseñaba la virtud ofreciendo castigos y recompensas en este mundo (§ 16). El Nuevo Testamento ocupa el segundo estadio, e inculca la «pureza íntima del corazón con vistas a otra vida» (§ 61). Incluso si los discípulos de Jesús «no hubieran tenido otro mérito que el de haber facilitado una circulación más general por todas las naciones de una verdad que, al parecer, Cristo destinaba sólo a los judíos, habría que contarlos sólo por ello entre los enfermeros y benefactores del género humano. Mas en cuanto a que injertasen esta gran doctrina con otras cuya verdad era menos evidente y cuya utilidad era menos considerable, ¿podría haber ocurrido algo distinto? No los reprendamos por ello, sino indaguemos seriamente, más bien, si incluso esas aleadas doctrinas no han *empujado* a la humana razón en una *dirección* nueva» (§§ 62-63).

[30] Es posible que haya sido Lessing quien haya sugerido a Hegel esta usanza de «positivo».

«En verdad, ha sido máximamente necesario que todos los pueblos considerasen durante algún tiempo tal libro como el *non plus ultra* de sus conocimientos. Pues también el muchacho tiene que considerar al principio de este modo su elemental compendio, para que su impaciencia por terminar con él no lo lance a materias para las que carece todavía de fundamentos» (§ 67).

«¿Y por qué no habría de ser posible que una religión cuya verdad histórica se encuentre —si se quiere— en tan malas condiciones nos conduzca, sin embargo, a unos conceptos de lo divino, de nuestra naturaleza y de nuestras relaciones con Dios más aproximados y mejores que aquellos con los que jamás hubiera podido dar la razón humana por sí sola?» (§ 77).

«No es cierto que las especulaciones [palabra que se convertiría en una de las favoritas de Hegel] acerca de estas cosas hayan causado nunca calamidad alguna ni hayan sido desventajosas para la sociedad civil. Semejante reproche ha de imputarse no a la especulación, sino al absurdo y la tiranía de impedir tales especulaciones...» (§ 78).

Finalmente, Lessing anuncia «los tiempos de un *evangelio nuevo y eterno*» (§ 86), y pone en relación su propia concepción de la historia con los herejes medievales que especularon acerca de las tres edades del mundo y de cómo el cristianismo había quedado anticuado. Hay todavía tres parágrafos que merecen especial atención. «¡No me dejes desesperar de ti [Providencia], ni siquiera aunque tus pasos me semejen ir hacia atrás! No es verdad que la línea más corta sea siempre la recta» (§ 91). No solamente tiene razón Lessing en lo que se refiere a la educación, sino que esta idea, que expone tan concisamente, será una de las convicciones centrales de Hegel.

Lo mismo sucede con la siguiente sentencia: «Cada ser humano singular (éste antes, aquél después) tiene que haber seguido precisamente la vía por la que la especie alcanza su perfección» (§ 93). Mas —se pregunta Lessing— ¿cómo es posible tal cosa en una vida: ¿sería posible en una y la misma vida ser primero judío, después cristiano y sobrepasar luego ambos estadios? «¡Muy difícilmente! Pero ¿por qué no podría haber estado presente en este mundo cada ser humano más de una vez?» (§ 94). Al final, Lessing insinúa la posibilidad de la transmigración.

Hegel no recogió esta gran sugerencia: había aprendido del gran

ejemplo goethiano que una sola persona podía consumar en una y la misma vida, primero tempestades e ímpetus, luego el clasicismo y por fin trascender ambos estadios. Además, hacia 1800 podría Hegel haber sentido que él mismo se había desarrollado análogamente a través de una diversidad de puntos de vista referentes al cristianismo: había pasado hacía bien poco por una etapa anticristiana y se encontraba en aquel momento a punto para la madura perspectiva de Lessing, firmemente sentado en el tercer y supremo nivel de este autor.

En su *Fenomenología,* Hegel aceptó (juntamente con otras muchas cosas de Lessing que hemos citado) la idea del § 93, pero interpretándola como nuestra tarea aquí y ahora (V-PG, II, 3, párrafo 1.°). Por ello es un poco extraño ver cómo Royce insinúa en sus *Lectures on Modern Idealism* [«Conferencias sobre el idealismo moderno»] (pág. 150), y cómo Jean Hyppolite recoge debidamente esta sugerencia en su *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* [«Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de H.»] (1946, pág. 23), que los estadios de la *Fenomenología* «pueden compararse a algo así como diversas encarnaciones o transmigraciones del espíritu universal»: esta idea manifiesta cierto *esprit,* pero pasa por alto la crucial demanda al lector de «recorrer en su contenido los estadios formativos del espíritu general, pero como formas ya desechadas por el espíritu, como etapas de un camino ya preparado y allanado» para él (V-PG, II, 3, párrafo 1.°). En tanto que el ensayo de Lessing acaba diciendo «¿Qué tengo que perder?: ¿acaso no es mía toda la eternidad?» (y de hecho este fue el último libro de Lessing, que murió al año siguiente), Hegel quiere que recorramos toda la ruta ahora, al leer la *Fenomenología* —que inicialmente presentó como introducción a su sistema—; y lo que ha de seguir a esta obra presupondrá que los lectores hayan alcanzado el nivel que el espíritu universal ha alcanzado en nuestra época.

Mucho más tarde había de decir Hegel: «De todas las glorias [*Von allem Herrlichen*] del mundo antiguo y moderno (conozco bastante bien todas ellas, que deberían y pueden conocerse), la *Antígona* [de Sófocles] me parece a este respecto la obra de arte más excelente y que más satisface» [31]. Estas escalofriantes jactancia y demanda tienen gran importancia para entender a Hegel: en su tiempo todavía era posible leer y haber leído todas las obras maestras de los griegos y romanos, así como de la literatura y la filosofía europeas, y al mismo tiempo tratar de mantenerse al paso de las ciencias; la filosofía de Hegel nos enfrenta con la obra de un hombre que

[31] *Aesthetik,* ed. de Glockner, XIV, pág. 556; también se encuentran unos encomios análogos de *Antígona* en XII, pág. 51 y XVIII, pág. 114.

no ha eludido tan tremendo esfuerzo. Quienes no han hecho tanto tienden fácilmente a recapitular en sus filosofías doctrinas sostenidas, criticadas y trascendidas largo tiempo ha; pero quien haya hecho lo que Hegel podrá decir de su filosofía lo que decía hacia el final de las conferencias sobre la historia de la filosofía:

«Hasta este punto ha llegado actualmente el espíritu universal. La última filosofía es el resultado de todas las anteriores: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado. Esta idea concreta es el resultado de los *esfuerzos del espíritu* a lo largo de casi dos mil quinientos años (Tales nació en 640 a. de C.).»

Se suele suponer que es, por lo menos, sostenible que Hegel haya llegado a pensar que la historia, en particular la de la filosofía, acababa en él. Mas las pruebas en contrario son concluyentes: incluso el apartado que acabamos de citar, tan poco modesto, empieza así: «*El punto de vista actual* de la filosofía es...», y poco después del pasaje citado dice (en la misma página): «Ninguna filosofía trasciende su época [*Keine Philosophie geht über ihre Zeit hinaus*]».

Cinco páginas más adelante (dos antes de terminar enteramente aquel curso de conferencias en tres tomos) dice Hegel: «Mas tal es el punto de vista de la época presente, y la serie de formaciones espirituales concluye por ahora con esto. Por consiguiente, esta historia de la filosofía ha *concluido.*»

No hay ambigüedad de ningún tipo en las palabras de Hegel: lo que he vertido por «la época presente» es en el original *der jetztigen Zeit,* «por ahora es *für jetzt,* y «esta historia», *diese Geschichte.* En el apartado 1, cuando tratábamos del pasaje de su curso sobre la filosofía de la historia en el que llamaba a América «la tierra del futuro», quedó claro que Hegel creía que tras él seguiría habiendo historia; pero si en la cita anterior se omite «por ahora» y se cambia «esta historia» por «la historia», entonces, desde luego, puede parecer que haya sostenido la fantástica opinión que tan frecuentemente se le atribuye.

Capítulo 2

LOS SIETE PRIMEROS ENSAYOS (de 1801 a 1803)

14

Cuando llegó a la Universidad de Jena en enero de 1801, dispuesto a emprender una carrera académica, contaba Hegel con unos excelentes fundamentos relativos a los clásicos griegos y romanos, había efectuado trabajos teológicos de posgraduado y había recibido impulsos decisivos procedentes de las obras de Kant, Schiller, Goethe y Lessing. Pero no había publicado nada, salvo una traducción anónima (H 11).

No tuvo que dudar ni un instante en cuanto al campo que habría de elegir: era la filosofía. De estudiante había estado en contacto con Schelling, quien en el interín, y pese a ser cinco años más joven que él, se había hecho un nombre en filosofía; pero tras una carta extremadamente cordial y amistosa de Schelling fechada el 20 de junio de 1796, poco antes de salir Hegel de Berna, su correspondencia había cesado; y Hegel no la reanudó hasta el 2 de noviembre de 1800, poco tiempo antes de marchar para Jena, en donde Schelling estaba enseñando filosofía como profesor extraordinario (*ausserordentlicher Professor)* desde 1798.

En cuanto llegó Hegel a Jena, Schelling y él continuaron la antigua amistad, y pronto decidieron publicar conjuntamente una nueva revista, la *Kritisches Journal der Philosophie* [«Revista crítica de filosofía»]. Fue por entonces (si es que no ya antes) cuando

Hegel trabajó denodadamente por adquirir un conocimiento completo de la filosofía antigua y moderna: cuando se interrumpió la publicación del *Journal*, en 1803, por dejar Schelling Jena e irse a Baviera (primeramente a Würzburg, a Munich en 1806), había ayudado a H. E. G. Paulus a preparar una nueva edición de Spinoza, y sus propias publicaciones mostraban el campo que abarcaban sus estudios.

Lo primero que verdaderamente publicó fue un opúsculo de poco más de cien páginas, cuya portada, traducida, es de este tenor literal:

Diferencia
entre los
Sistemas filosóficos
de Fichte y de Schelling
en
relación con las aportaciones de Reinhold para facilitar un panorama de la situación de la filosofía a comienzos del siglo XIX, primer fascículo
por
Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Doctor en sabiduría del mundo

Jena,
en la librería universitaria
de Seidler
1801

En un primer nivel se trataba de una amplia recensión de un trabajo de Reinhold, a quien por entonces se consideraba mucho más importante de lo que ahora es. Nacido en 1758, fue fraile durante algún tiempo, hasta que se convirtió al protestantismo y logró renombre desarrollando la filosofía kantiana en una nueva dirección; cuando pasó a Kiel, en 1794, Fichte le sucedió en la cátedra. (Reinhold murió en 1823).

A un segundo nivel, y de mayor importancia, Hegel consideró que su primera tarea filosófica era la de absorber y entender plenamente a Fichte y a Schelling.

Este último no había roto aún con Fichte, cuyo discípulo más destacado era. Y Hegel articuló las diferencias existentes entre sus respectivas filosofías.

En un tercer nivel, que para nosotros es, con mucho, el más importante, es sintomático que la expresión que salta a la vista en la portada sea «sistemas filosóficos»: no sólo Reinhold es mero trasfondo, sino que también lo son Fichte y Schelling (aunque en menor medida); pues lo que interesa fundamentalmente al autor son los sistemas filosóficos, si bien no tanto el de Fichte o el de Schelling, ni siquiera el suyo propio, cuanto *el* sistema hacia el que ha venido evolucionando la filosofía reciente o, en realidad, toda la filosofía.

Tras un corto prefacio encontramos en el librito una sección introductoria que, según piensa Lasson, podría haberse añadido después de escribir el ensayo, «exactamente lo mismo que colocó su famoso prólogo ante la *Fenomenología*... Este capítulo sobre los 'Diversas formas que aparecen en la filosofía contemporánea' se parece a aquel prólogo, en cuanto a tendencia, de modo extraordinario» [1].

Verdaderamente, el corto prefacio de *La diferencia* acaba con una apología de las páginas que lo siguen inmediatamente que podría haber salido directamente de las primeras de la *Fenomenología:* «En lo que se refiere a las reflexiones generales con que comienza este trabajo (sobre la necesidad, supuestos, principios fundamentales, etc. de la filosofía), tienen el defecto de ser reflexiones generales, y proceden de que formas tales como los supuestos, principios fundamentales, etc., obstruyen constantemente y tapan el acceso a la filosofía; por lo cual es en cierta medida necesario entrar en estas cuestiones hasta que, por fin, se trate únicamente de la filosofía misma.»

El primer capítulo consta de diversos apartados, con sus propios subtítulos; de ellos, los primeros podrían provenir del prólogo de la *Fenomenología:* «Perspectiva histórica de los sistemas filosóficos», «Necesidad de la filosofía», «La reflexión como instrumento del filosofar», «Relación existente entre la especulación y el sano sentido común», «El principio [*Prinzip*] de la filosofía en forma de un principio fundamental [*Grundsatz*] absoluto»...

Bastarán unas pocas citas para dar una impresión de lo mejor de Hegel en 1801: «El viviente espíritu que mora en la filosofía exige, con objeto de revelarse, nacer [de nuevo] merced a un espíritu afín; y pasa de largo junto a la conducta histórica, que, debido a los intereses que sean, va en busca de información sobre opiniones, como junto a un fenómeno que le es extraño, sin manifestar su interioridad» (pág. 9).

«La verdadera peculiaridad de una filosofía es la individualidad llena de interés en la que la razón se ha organizado una forma a partir de los materiales constructivos de una época particular: en ella encuentra el espíritu de su espíritu y la carne de su carne la razón especulativa particular, y se contempla en ella como una y la misma y [a la vez] como otro ser vivo. Toda filosofía es perfecta en sí misma y, como genuina obra de arte, contiene en sí la totalidad. Lo mismo que las obras de Apeles y de Sófocles no les hubie-

[1] *Erste Druckschriften* (1928), pág. XX. Todas las indicaciones siguientes de páginas de los escritos primeros de Hegel se refieren a este volumen, de cuya edición se cuidó Lasson.

ran parecido a Rafael y a Shakespeare, de haberlas conocido, meros ejercicios preparatorios para las suyas (sino una fuerza afín del espíritu), tampoco puede la razón ver en sus propias formas anteriores ejercicios preparatorios útiles para ella. Y si Virgilio consideró a Homero como semejante ejercicio preparatorio [*Vorübung*] para sí y su refinada época, su obra no ha pasado de ser un ejercicio imitatorio [*Nachübung*]» (pág. 12).

Así termina el primer apartado. El segundo empieza diciendo: «Cuando miramos más de cerca la forma particular que tiene una filosofía, vemos que, por una parte, brota de la viviente originalidad del espíritu, que en ella ha restaurado a través de sí mismo la armonía desgarrada y le ha dado forma con su propia actividad, y, por otra, de la forma particular en que estribe la escisión [*Entzweiung*] de la que surge el sistema. La *escisión* [o discordia] es la fuente *de la necesidad de filosofía*...» (pág. 12).

Lo que en otro tiempo buscaba en una nueva religión tal vez posible, y que Schiller buscaba en el juego, la dramaturgia y el arte, ahora lo busca Hegel en la filosofía. Mas no considera que la restauración de la armonía sea un resultado beneficioso marginal de la filosofía: la necesidad de ésta *es* la necesidad de restauración de la armonía.

En las frases que siguen, Hegel contrapone la razón y el entendimiento (como hacía Schiller en la carta vigésimocuarta, véase H 7), y dice finalmente: «El único interés de la razón consiste en sublimar tales oposiciones, que se habían vuelto rígidas, mas este interés suyo no significa que se oponga en general a la oposición y limitación, pues la necesaria escisión es un factor de la vida, que se forma oponiéndose eternamente, y la totalidad sólo es posible con suprema viveza mediante la restauración a partir de la máxima separación: la razón [sólo] se opone a la fijación absoluta de la escisión por medio de la razón... Cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, los opuestos han perdido sus relaciones vivas y su acción recíproca [*Wechselwirkung*], y han logrado independencia, surge la necesidad de filosofía» (págs. 13 y s.).

«Podemos formular la necesidad de filosofía llamándole sus *supuestos previos*... Lo que se llama los supuestos de la filosofía no es otra cosa que la necesidad expresada; mas, dado que la necesidad se plantea así ante la reflexión [que siempre escinde], tiene que haber dos supuestos.

»Uno es lo absoluto mismo: es la meta buscada. Mas está ya presente: de otro modo, ¿cómo podría buscárselo? La razón lo produce meramente al liberar la conciencia de las limitaciones, sublimación de éstas que está condicionada por la ilimitación supuesta.

»El otro supuesto habría de ser la emergencia de la conciencia a partir de la totalidad, la escisión en ser y no ser, en concepto[2] y ser, en finitud e infinitud...» (pág. 16).

Es evidente que Hegel miraba la filosofía (siquiera cuando empezó a mirarla) de modo al menos en parte existencial; pero no fijó sus ojos en ella a la manera de un individuo solitario sumido en una angustia aislada, sino más bien como una persona que trata de generalizar de la forma en que Platón y Aristóteles habían generalizado al indicar que la filosofía comienza por el asombro o la perplejidad. Hegel aporta la observación histórica de que la filosofía nace del enajenamiento del hombre (enajenamiento que es tan doloroso como necesario para la excelencia humana; pero ya hemos estudiado esta cuestión en relación con la sexta carta de Schiller: véase H 7).

¿Por qué necesitamos la filosofía?, podría objetarse: ¿por qué no bastaría el sentido común? Al ocuparse de este tema dice Hegel: «En cuanto tales verdades del sentido común se toman en sí mismas... aparecen sesgadas, como verdades a medias» (pág. 21); y «la especulación, por lo tanto, entiende perfectamente al sentido común, mientras que éste no entiende lo que hace aquélla» (pág. 22).

En el ensayo inmediatamente siguiente, Hegel hará del sentido común su tema central; mas los dos puntos que aquí menciona plantean vigorosa y concisamente dos cuestiones muy importantes. La dificultad que ofrece el sentido común es que, como la Escritura y los proverbios populares, suele poderse citar en apoyo de las dos tesis de la disputa del caso (lo cual hace ver, por retornar a la formulación hegeliana, que las llamadas verdades de sentido común son medio verdades). Más todavía: de igual modo que los ensueños no nos proporcionan una visión coherente del mundo en que puedan encontrar un sitio tanto nuestros ensueños como nuestras experiencias en estado de vigilia, el sentido común no solamente es contradictorio en sí mismo (lo mismo que nuestros ensueños son también mutuamente incoherentes), sino incapaz de integrar las ideas a que llegue la filosofía; mientras que ésta puede entender e integrar al sentido común.

Con tal fin, la filosofía tiene que exponerse en un sistema. Y Hegel (aun refiriéndonos sólo a su primer ensayo publicado) insiste en esta necesidad (págs. 34 y *passim*) y ataca la opinión de que sea posible comprenhender la verdad filosófica en unos principios fundamentales aislados (págs. 25 y ss.) —cuestiones que desarrollará más tarde, en el prólogo de la *Fenomenología*.

[2] Aquí no emplea Hegel este término en el sentido técnico en que lo hará más adelante (tecnicismo que indicamos escribiendo Concepto con mayúscula).

Del largo estudio de Fichte sólo dos puntos precisan recordarse ahora. Hegel pretende que Fichte no entiende la libertad como es debido, y dice de su obra sobre la ley natural (1796): «Y en este ideal del Estado no existen actividad ni movimiento algunos que no hayan de estar necesariamente sometidos a alguna ley, sujetos a una supervisión inmediata y observados por la policía y las demás autoridades, de modo que (según la pág. 155 de la 2.ª parte) en un Estado dotado de una Constitución erigida sobre este principio la policía sabrá poco más o menos dónde se encuentra cada ciudadano en cada hora del día y qué hace» (pág. 67). Asimismo ridiculiza en una nota a pie de página la sugerencia fichtiana de que todo el mundo tenga un pasaporte, que haya de mostrarse al cobrar un cheque (cosa de la cual resuena un eco tardío en el prólogo del propio Hegel a su *Filosofía del Derecho*).

Unas tres páginas después de esta larguísima nota, dice Hegel en su crítica de la *Sittenlehre* [«Doctrina de la moral» o «Etica»] (1797): «Pero si en la ética se coloca en el hombre mismo la facultad de mandar, y se oponen en él absolutamente esta facultad y la de obedecer, la armonía interior queda deshecha, y la discordia y la escisión absoluta constituyen el ser del hombre» (pág. 70).

Carece de importancia para lo que nos proponemos hasta qué punto fue justo Hegel con Fichte o en qué medida comprendió a sus dos predecesores inmediatos, cosas que no cabría resolver sin un examen pormenorizado de todas las obras de Fichte y de Schelling mencionadas por Hegel (así como de las que él no cita), y que, por consiguiente, nos llevarían demasiado lejos. A quien queremos entender aquí no es a ninguno de aquellos dos filósofos, sino a Hegel, por lo que al estudiar su ensayo nos hemos centrado en arrojar alguna luz sobre su desarrollo intelectual, su manera de enfocar y acercarse a la filosofía, y sus obras posteriores.

15

Para tener derecho a enseñar en la Universidad como *Privatdozent,* Hegel tenía que escribir una disertación latina y defender unas pocas tesis en latín. Con tal objeto escogió doce tesis, cada una de una sola y breve oración, que llenaban en total una página impresa, y las defendió el día que cumplía treinta y un años.

En cuanto a la *Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum* («Sobre las órbitas planetarias») de Hegel, tiene en conjunto unas veinticinco páginas. El hecho más sorprendente al respecto es, sin duda, que su autor tuviera la competencia necesaria para escribir

una disertación sobre semejante tema; pero Hegel había conservado siempre un vivo interés por las ciencias; así, más tarde, mientras estuvo de director del *Gimnasium* de Nürenberg (a partir de 1808), remplazó frecuentemente a los profesores enfermos, «y los estudiantes se sorprendían especialmente cuando, sin darle importancia, no sólo daba las clases que correspondieran de griego o de otras materias análogas, sino asimismo de cálculo diferencial o integral» (Ros., página 250).

A este respecto conviene citar unas pocas líneas del primer parágrafo de la disertación: «Así pues, no existe expresión alguna de la razón más sublime y pura, ni más digna de contemplación filosófica, que ese ser vivo [*animali illo*] que llamamos sistema solar. Y aquella alabanza que Cicerón tributaba a Sócrates por haber bajado la filosofía de los cielos y haberla introducido en las vidas y hogares de los hombres, o bien es preciso tenerla en poco o hay que interpretarla diciendo que la filosofía no puede adquirir mérito alguno en lo que se refiere a las vidas y hogares de los hombres a menos que descienda del cielo, y, por consiguiente, debe esforzarse cuanto pueda por ascender a los cielos.»

Esta disertación suele recordarse en la actualidad principalmente por las dos últimas páginas, en las que Hegel, a modo de Apéndice, hace unas cuantas observaciones sobre las distancias entre los planetas. Dice allí: «[Los planetas] se encuentran en la misma relación que una serie aritmética; pero puesto que en el orden natural no hay ningún planeta que corresponda al quinto miembro de la serie, la gente cree que, pese a todo, en realidad existe uno entre Marte y Júpiter, que cruzaría los cielos sin saberlo nosotros; y lo buscan asiduamente»; señala luego que en el *Timeo* de Platón encontramos otra serie de números: «Indudablemente, Timeo no se refiere a los planetas, sino que enseña que el demiurgo construyó el universo de acuerdo con tal regla. La sucesión de esos números es 1, 2, 3, 4, 9, 16, 27 (si podemos leer 16 en lugar del 8 que aparece en el texto); y si con ella se señalase un orden natural más verdadero que la progresión aritmética, estaría claro que entre el cuarto y el quinto miembro existe un gran intervalo, en el cual no nos falta planeta alguno.»

El descubrimiento por aquella misma época de los asteroides, situados entre Marte y Júpiter, ha suscitado algunos ataques contra Hegel, como si hubiese él determinado mediante una deducción especulativa que algo no podría ocurrir ni aunque la ciencia descubriese que, por el contrario, se trataba de un hecho. Hace ya mucho tiempo que Rosenkranz observó, en defensa de Hegel, lo siguiente: «Hegel escribió esta disertación durante la primavera y verano de 1801, pero, evidentemente, ignoraba todavía el descubrimiento de

Ceres por Piazzi el 1 de enero de 1801; y no pudo estar enterado del de Palas, por Olbers, el 28 de marzo de 1802, como tampoco del de Juno (en 1804) ni del de Vesta (en 1807). El clamor que se ha levantado, pues, acerca de que el filósofo habría demostrado desde lo alto de su pedestal la inexistencia del planeta mientras el astrónomo lo descubría, pellizcándole la nariz, es una *Schadenfreude*[3] absolutamente huera y pueril» (págs. 154 y s.). Aun cuando Rosenkranz subrayaba con toda razón el modo hipotético de la observación de Hegel, su defensa no iba al centro de la cuestión tan certeramente como la de Glockner, casi un siglo después.

«Fue él quien no procedió especulativamente, sino que se atuvo a los datos empíricos, mientras que, por el contrario, los astrónomos no quisieron dar crédito a estos datos y, por razones puramente teoréticas, buscaron otro planeta cuya distancia al Sol correspondiese a la sucesión aritmética supuesta. La verdadera situación del caso es, pues, que los astrónomos 'especularon' mientras que el filósofo se mantuvo apegado a la experiencia, y lo único que hizo es tratar de encontrar una ley que correspondiese a los hechos» (II, página 238).

Las últimas palabras apuntan a lo que *sí* es cuestionable en el proceder de Hegel: ¿constituye, acaso, un menester del filósofo el de hacer ver que es racional lo que en una época se considere exacto?; ¿es ocupación suya —por emplear un término moderno— «racionalizar» las opiniones, científicas y morales, que sean moneda corriente en su tiempo? ¿No debería, por el contrario, recordar a sus contemporáneos lo incierto de sus creencias y «hechos»?: ¿no debería —con las palabras de Nietzsche— mantenerse «en oposición a su hoy» y a la «mala conciencia» de su época? (*Más allá del bien y del mal*, 212).

Es cierto, sin embargo, que el Hegel de la madurez, el que conocemos a través de sus libros y conferencias, representa una concepción de la filosofía muy distinta a la de Nietzsche, y las palabras finales de Glockner están en parte sugeridas, evidentemente, por su conocimiento del Hegel ulterior; pues sería equivocado plantear así las cosas en relación con la disertación y con otros escritos tempranos. En efecto: la observación acerca del *Timeo* y de los planetas, que incluso conlleva una enmienda explícita del texto (y de un texto que, según él mismo admite, no se refiere a los planetas), tiene cierto tono irónico, si no juguetón: es Hegel quien quiere pellizcar en la nariz a los científicos. (Pero cuando se supieron en Jena los nuevos descubrimientos, los incluyó en sus conferencias sobre filosofía de la naturaleza.)

[3] Alegría al ver a otra persona en un mal paso.

Posteriormente, Hegel trató de demostrar cada vez más que el mundo es racional; mas es indudable que no intentó nunca justificar al sentido común: en realidad, como vamos a ver muy pronto, una de sus primeras publicaciones estaba dedicada a atacarlo.

16

Hegel concentró sus esfuerzos subsiguientes en la nueva *Revista crítica de filosofía* (que duró solamente durante 1802 y 1803, con tres números al año). Como Schelling tenía otra revista propia, Hegel escribió la «Introducción» del primer número, subtitulada «Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y sus relaciones con la situación actual de la filosofía, en particular».

En ella reconoce que debemos a Kant y a Fichte el «haber planteado la idea de ciencia, y especialmente la de la filosofía como ciencia», pero se mofa de las pretensiones de todos los filósofos que quieren ahora presentarnos una ciencia y un sistema diciendo «que de este modo se engendra tal multitud de sistemas y de principios» que le recuerda a uno «la situación de la filosofía en Grecia, cuando cada cabeza filosófica destacada elaboraba la idea de la filosofía de acuerdo con su individualidad. Al mismo tiempo, la libertad filosófica y superioridad frente a la autoridad, así como la independencia de pensamiento, parecen haberse extendido entre nosotros hasta tal punto que se consideraría vergonzoso para un filósofo el que se clasificase a sí mismo dentro de una filosofía ya existente; y el pensar por sí mismo opina que sólo puede proclamarse como tal mediante aquella originalidad que inventa un sistema enteramente propio y nuevo». Luego pasa Hegel a distinguir entre «lo que es original en un genio y la *peculiaridad* que se considera y proclama como originalidad».

Es sumamente improbable que ni Hegel ni Schelling consideraran esta introducción (que, lo mismo que todas las demás colaboraciones de los dos amigos en estos seis números, no estaba firmada) como un ataque oblicuo a Schelling: es indudable que la introducción a tal empresa común hubiese sido el lugar menos apropiado para ello. No obstante lo cual, Hegel acababa de publicar su primer ensayo, en el que cotejaba las filosofías de Fichte y de Schelling, mientras que este último había escrito entretanto, para publicarla en su propia revista, una «Presentación de mi sistema filosófico».

Hegel mismo había comenzado a trabajar en un sistema, y se lo había mencionado a Schelling en su carta de noviembre de 1800 con la que reanudó el contacto epistolar antes de reunirse con él en Jena; pero ni entonces ni después consideró jamás que su siste-

ma fuese un sistema *suyo,* ni aspiró al tipo de originalidad de que se burla en la «Introducción». Todo lo contrario, las ideas que acabamos de mencionar siguieron siendo características de la obra de madurez de Hegel, cosa que es particularmente clara en el prólogo de la *Fenomenología:* insiste allí en que la filosofía ha de adoptar la forma de un sistema, pero no nos ofrece un sistema entre otros como si el *suyo* fuese más original que los demás, ni nos presenta *su* filosofía; por el contrario, sólo habría una filosofía (y esto es parte de lo que quiere decir al hablar de la elevación de ésta al rango de ciencia).

Hay otra cuestión de la «Introducción» sobre la que cambió luego de parecer, o, al menos, de forma de presentarla. Ataca en ella la moda de popularizar la filosofía (aludiendo probablemente, entre otros, a algunos de los últimos libros de Fichte) y continúa diciendo: «La filosofía es, por naturaleza, esotérica: no está hecha para un populacho ni es susceptible de ser aderezada para él; pues sólo es filosofía por oponerse completamente al entendimiento y, por lo tanto, todavía más al sano sentido común (que significa las limitaciones locales y temporales de un grupo de personas). Comparado con éste, el mundo de la filosofía es un mundo al revés [*verkehrte*]. Puesto que Alejandro, al saber que su maestro había publicado algunas obras acerca de su filosofía, le escribió desde el corazón de Asia que no debería haber hecho del dominio vulgar lo que ellos habían filosofado juntos, pero Aristóteles se defendió diciendo que su filosofía se había hecho pública y a la vez no se había hecho pública, la filosofía tiene ciertamente que admitir la posibilidad de que la gente ascienda hasta ella, pero no debe, por su parte, rebajarse hasta la gente. En estos tiempos de libertad e igualdad, sin embargo, en los que se ha formado un público tan grande que no quiere verse excluido de nada, sino que se considera apto para todo y considera que todo es bueno para él, lo más hermoso y lo mejor no han escapado al destino» del nivelamiento.

En la *Fenomenología* adopta Hegel un punto de vista muy distinto: insiste allí, en el prólogo, acerca de que ha llegado el momento de hacer científica la filosofía y de convertirla, como la ciencia, en un bien común, a disposición de todos (aludiendo a este respecto a los ideales de la Revolución francesa). En 1802 dice que la filosofía tiene que ser esotérica, y en 1807 hace hincapié en que no ha de serlo. Pero esta contradicción es en gran medida —si es que no enteramente— verbal, como ya insinúa la respuesta citada de Aristóteles. En 1807 subraya Hegel que la filosofía ha de estar a disposición de la razón, y no restringida a ninguna cerrada pandilla, mientras que en 1802, que la filosofía exige mucho de la razón y que quienes quieran participar de su posesión han de subir hasta

su nivel y no eludir los esfuerzos necesarios; mas en 1807 no renuncia a estas condiciones, sino que, por el contrario, las vuelve a enunciar bien marcadamente. Es incluso posible que fuese Schelling quien propusiera la palabra «esotérica», en las discusiones que tuviesen sobre este manifiesto (pues él la utilizaba en sus propios trabajos de por entonces), y que Hegel simplemente no pusiera objeciones a tal término mientras pudiese darle su propia interpretación.

Hacia el final de la «Introducción», Hegel alude a las *Cartas* de Schiller: condena a quienes rebajan los sistemas filosóficos al nivel de «lo siempre cambiante y de las novedades; con todo, es menester no confundir esta avidez de lo cambiante y nuevo con la indiferencia del juego, que, siendo la máxima ligereza, es a la vez la más sublime y, realmente, la única verdadera seriedad». Si bien el uso valorativo de «indiferencia» procede de la obra de Schelling, este encomio del juego se encuentra manifiestamente influido por Schiller.

17

Hegel aportó dos interesantes ensayos a los dos primeros números de la *Revista crítica,* ambos en forma de recensiones (una en torno al sentido común y la otra sobre el escepticismo). La primera lleva el título de «Cómo toma el sentido común a la filosofía, visto sobre las obras del señor Krug», y luego (en el estilo entonces corriente en las recensiones) enumera tres libros de Krug, uno publicado en 1800 y dos en 1801.

En el siglo XX no se recuerda para nada a Wilhelm Traugott Krug (1770-1842), excepto por una nota a pie de página de los comienzos de la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel (E § 250; la nota se insertó en la segunda edición, de 1827): «El Sr. Krug pidió en una ocasión... que la filosofía de la naturaleza efectuase el juego de manos de deducir *solamente* la pluma con que escribía. Tal vez podrían habérsele dado esperanzas de semejante hazaña y de la correspondiente glorificación de *su* pluma de escribir en caso de que la ciencia llegara algún día a tal estado de progreso que hubiera puesto en claro todas las cosas más importantes del presente y del pasado, hasta el punto de que no quedase nada de mayor importancia que comprender»[4].

[4] El profesor W. E. Hocking, de Harvard, solía decir en clase que Hegel había ridiculizado el desafío de Krug de que dedujese su pluma, pero que una filosofía de la naturaleza realmente aceptable debería ser capaz de llevar a cabo tal deducción.

En los primeros años del siglo XIX Krug era mucho más conocido que Hegel. Ambos habían nacido el mismo año, y Krug había conseguido una cátedra de filosofía, en Frankfurt del Oder, en 1801; pese al ataque de Hegel en 1802, Krug sucedió a Kant en la cátedra de Königsberg el año en que murió; y en 1809 aceptó una invitación para pasar a Leipzig.

Vamos a estudiar el ensayo de Hegel sólo con objeto de arrojar sobre éste alguna luz. En la edición original ocupaba veinticinco páginas, mientras que en la edición crítica de Lasson tiene solamente dieciséis. La primera cuestión que merece citarse aquí se refiere al realismo y el idealismo.

«...el Sr. Kr. [esto es, el Sr. Krug] divide el dogmatismo... en idealismo, que negaría la realidad del mundo exterior, y realismo (en caso de que *admita* y *asevere* tal realidad). Pero en esta división ha quedado fuera precisamente el idealismo trascendental, ya que éste no es que meramente admita la realidad del mundo exterior tanto como su idealidad, sino que la *asevera* (pues en sentido filosófico no se puede hablar de admitir); y la parte teorética de la *Wissenschaftslehre* no tiene otra finalidad que deducir la realidad del mundo exterior (pág. 145). Aun cuando acaso se trate de un punto elemental, se sigue pasando por alto en algunos estudios sobre Hegel.

Muchos lectores, entre ellos filósofos ya atezados, se pondrán, con toda seguridad, del lado de Krug en lo que se refiere a la cuestión siguiente; pero en este tema Hegel tampoco iba a cambiar de opinión. «El sentido común coloca lo absoluto exactamente en el mismo plano que lo infinito, y le extiende los requisitos que se le piden a éste. Así, en filosofía se pide que no se asiente nada sin demostración; y el sentido común advierte inmediatamente la inconsecuencia cometida, al señalar que lo absoluto no está demostrado. Con la *idea* de lo absoluto se pondría inmediatamente su *ser;* pero —el sentido común sabe objetar— cabe perfectamente pensar en algo y formarse una idea de algo sin que por tal razón sea necesario que ese algo pensado tenga además que tener existencia, etcétera. De este modo el Sr. Krug reprochará a la geometría el no ser una ciencia completa en sí misma, como pretende ser, ya que no es capaz de demostrar la existencia del espacio infinito en que traza sus líneas. ¿O es que el Sr. Krug considera a Dios o lo absoluto como una especie de hipótesis en que incurre la filosofía, justamente lo mismo que *una* física se permite las hipótesis del espacio vacío, de la materia magnética y la eléctrica, etc., en cuyo lugar *otra física* podría proponer otras hipótesis distintas?» (pág. 147 y siguiente).

La cuestión central que aquí se debate es la que suscitó Kant en su celebrada refutación del argumento ontológico de la existencia de Dios, en la que quiso demostrar cierta tesis acerca del concepto de Dios asemejándolo al concepto de cien táleros (1781, página 599). Aquí, Hegel se enfrenta no solamente con el sentido común de Krug, sino con Kant; y no aceptó jamás la manera kantiana de tratar el argumento ontológico, sino que insistió siempre en que Dios, o lo absoluto, es *sui generis.*

La discusión de la pluma de Krug merece ser citada casi por entero. Es mucho más larga aquí que en la nota a pie de página de la *Enciclopedia,* pero raras veces se tiene en cuenta hasta qué punto el Hegel posterior utilizó su obra anterior, mucho menos conocida. Además este pasaje nos proporciona una hermosa muestra del poderoso sarcasmo hegeliano.

«Es muy cómico que el Sr. Kr., que, sin embargo, es tan cortés que no concede a ese filósofo las apariencias de maestro en filosofía, no quiera tomarle al pie de la letra, y que, por consiguiente, pida sólo *algo de poca monta,* sólo la deducción de una noción definida: por ejemplo, de *la luna* con todas sus características, o de una rosa, un caballo, la madera, el hierro, la arcilla, un roble o, meramente, de su pluma de escribir. Parece como si el Sr. Kr. hubiera querido poner las cosas fáciles al idealista con tales peticiones, ya que propone del sistema sólo un punto subordinado, la luna, o (como algo todavía mucho más fácil) su pluma. Pero ¿no comprende el Sr. Kr. que las cosas determinadas que son incomprensibles en el idealismo trascendental pertenecen a la filosofía de la naturaleza, de cuya diferencia con aquél no parece saber nada (en la medida en que, frente a lo que ocurre con la pluma del Sr. Krug, se pueda hablar de ellas, en absoluto, en filosofía)? En la filosofía de la naturaleza puede encontrar una *Dedukzion* —palabra cuyo significado es aquí tan detestable como su ortografía— de una de las cosas que propone: el hierro. ¿Tiene acaso el Sr. Kr. tan escasa idea de la construcción filosófica como para creer que pueda comprenderse la luna sin la totalidad del sistema solar, y una idea tan desvaída de este sistema como para no ver que el conocimiento de él constituye la tarea más sublime y suprema de la razón? Si el Sr. Kr. poseyese siquiera un remoto barrunto de la magnitud de esta tarea determinada o de qué es, en general, la primera preocupación de la filosofía en el momento actual (a saber: colocar otra vez de nuevo a Dios absolutamente delante y en la cúspide de la filosofía como el solo fundamento de todo, como único *principium essendi* y *cognoscendi* [principio del ser y del conocer], tras habérsele colocado durante suficiente tiempo *junto a* otras cosas finitas o totalmente al final, como un postulado [de Kant en la *Crítica de la razón práctica*], proveniente de una absoluta finitud), en tal caso, ¿cómo se le hubiera

ocurrido pedir a la filosofía la deducción de su pluma? Un perro, un roble, un caballo o una ova son, sin duda alguna, lo mismo que Moisés, Alejandro, Ciro, Jesús, etc., algo más excelente (y ambos tipos de organización [la naturaleza y la historia] están más cerca de la filosofía) que la pluma del Sr. Krug y que las obras filosóficas de que es autor. La filosofía de la naturaleza le indica cómo debería haber comprendido la organización de roble, rosa, caballo o gato; y si siente inclinación y celo por contraer su individualidad humana al estadio de vida de una rosa o un perro con objeto de comprender y captar enteramente su ser viviente, que lo intente; pero no puede esperar que los demás lo hagan. Mejor sería que tratase de dilatar su naturaleza hasta las grandes individualidades, tales como Ciro, Moisés, Alejandro, Jesús, etc., o incluso sólo hasta el gran orador[5] Cicerón; en tal caso difícilmente podría dejar de comprender su necesidad, y de considerar la construcción de tales individuos (así como la serie de apariciones del espíritu universal a que llamamos historia) como cosa más susceptible de construcción. Pero partiendo de su petición de que se deduzca su pluma habrá de desistir totalmente de dirigirse hacia tal fin...» (págs. 48 y s.).

Una vez más, Hegel enuncia al comienzo de su carrera algo que nunca volverá a enunciar tan plenamente, aunque no cambie jamás de opinión al respecto; y vuelve a manifestar lo poco que le gusta la parla sobre la deducción, su preferencia por la «comprensión» y su convicción de que la tarea de la filosofía de la naturaleza es comprender la racionalidad del sistema solar, así como la de la filosofía de la historia es comprender la «necesidad» de un «Ciro, Moisés, Alejandro, Jesús, etcétera».

Desde los tiempos de Kant, que elaboró una hipótesis astronómica de importancia, la ciencia y la filosofía han seguido caminos tan divergentes que apenas hay filósofo alguno inclinado, aunque poco sea, por la filosofía de la naturaleza: en lugar de ello, lo que se hace es filosofía de la ciencia; y análogamente, la filosofía de la historia se está volviendo cada vez más una reflexión sobre la historiografía y el método histórico, mientras se ocupa cada vez menos del *contenido* de la historia, esto es, de los acontecimientos principales o de individuos tales como los que Hegel menciona. Pero las fronteras de la filosofía no son permanentes, la división del trabajo continúa, y el hecho de que hace un siglo o dos algún filósofo hiciera aún algo que ahora se realiza por miembros de otros departamentos en las mejores universidades no impide que se lleven a cabo tentativas de comprender simpáticamente la postura de Hegel; el cual mantenía que la razón no ha de resignarse a la tesis de que la

[5] Era Krug quien lo había identificado así.

naturaleza y la historia sean enteramente arbitrarias, sino que debe tratar de determinar en qué medida es racional lo que estudie.

Queda el hecho de que Hegel usa «necesario» como antónimo muy incluyente de «arbitrario», como si todo aquello de que pudieran darse razones (y que, por lo tanto, no sea arbitrario) fuera susceptible de ser llamado «necesario». Hemos encontrado ya antes otro ejemplo de esta desafortunada terminología, en la penúltima frase de la cita del comienzo del apartado 12, en donde hablaba de «carácter natural y necesidad»; verdaderamente, casi puede decirse que para él «natural», «necesario» y «racional» formaban una trinidad: está dispuesto a llamar «necesario» a cuanto pueda mostrarse que haya sido «natural» dadas las circunstancias (y, por consiguiente, que se haya conformado a expectativas racionales y no haya sido arbitrario). Pero ello no quiere decir que pretenda ser capaz de «deducirlo» —en ningún sentido razonable de esta palabra—: lo que quiere decir es que pretende «comprenderlo».

El extremo sarcasmo de las palabras que siguen inmediatamente a los últimos corchetes de nuestra larga cita no es algo único: otros dos ejemplos pueden hacer visible el punzante humor de Hegel. Krug había dicho que esperaba escribir una obra que abarcase la totalidad de la filosofía «en ocho tomos, a saber, siete de texto y un tomo de *índice de materias*» (según Hegel lo formula); una página más adelante escribe éste:

«Por lo demás, el Sr. Kr. no emplea *ni siquiera la palabra* razón en las tres obras que nos ocupan, en cuanto que se refieren a la filosofía. Exceptuando las *Cartas sobre la Wissenschaftslehre,* se la encuentra uno un par de veces en genitivo... (acerca de lo cual llamamos la atención del Sr. Kr., no le vaya a ocurrir que en los siete tomos de las ciencias filosóficas no se mencionase en absoluto la razón, o únicamente en genitivo, y que este tema falte, por consiguiente, en el índice de materias del tomo 8.°)» (pág. 153).

Nuestro último ejemplo se apoya en el nombre del infortunado Krug, que significa cántaro: «Teniendo en cuenta todo lo anterior, hay que considerar el sintetismo del Sr. Kr. de la siguiente forma: imagínese un cántaro que, debido a las razones accidentales que sean, contenga agua reinholdiana, cerveza kantiana trasnochada, un jarabe impartidor de luces llamado berlinismo y otros ingredientes semejantes...» (pág. 155).

Tal vez tenga razón Lasson al decir en su introducción a las *Erste Druckschriften* [«Primeras publicaciones»] de Hegel: «Es de suponer que no hubiera tenido que esperar quince años para que le ofrecieran una cátedra universitaria si la primera impresión que de él recibió el mundo científico no hubiese sido la de un espíritu polémico con una acidez sin inhibiciones que empleaba con maestría

toda la gama de armas literarias, desde la tosca rudeza suaba hasta la burla cortante y el desdén frío[6]. Poco tiempo después, el mismo Hegel dejó de escribir de semejante modo...» (págs. XII y s.).

Conviene notar que cuando Hegel decidió escribir de esta forma dominaba tales efectos ni un ápice por detrás de como lo hizo Kierkegaard unos cincuenta años después, en sus indocumentados ataques a Hegel. El estudio de la juventud de éste nos permite, y no como el resultado de mínima importancia, darnos cuenta de hasta qué punto era una caricatura la imagen trazada por Kierkegaard de aquel profesor Hegel totalmente carente de humor, y de lo poco que el escritor danés entendió a su hombre (cf. H 68).

18

Tras haber atacado al sentido común en el primer número de la *Revista,* Hegel criticó al escepticismo en el segundo. Esta vez se trataba de reseñar la *Crítica de la filosofía teorética* de Gottlob Ernst Schulze, obra que había aparecido en dos tomos (1801/02), cada uno bastante por encima de las setecientas páginas. Schulze (1761-1833) era profesor de filosofía en Helmstedt desde 1788, y en 1810 aceptó la invitación de ir a Göttingen. Ocho años antes de publicar su nueva obra, había llamado mucho la atención con su crítica de Kant, y ahora acababa de aparecer una reseña extremadamente favorable del primer tomo en un popular suplemento literario, reseña que reprodujeron Hegel y Schelling en el mismo número que la recensión de Hegel, en un apéndice (consistente en una colección de trabajos análogos) titulado «Explosión de júbilo popular ante la destrucción, por fin, de la filosofía» [*Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie*], y que comenzaba así: «Por fin ha llegado el momento de retirar de los filósofos el cobertor con que han tenido los ojos llenos de tinieblas durante más de dos mil años. *La paciencia no es infinita...*»

La recensión de Hegel lleva el título de «Relación entre el escepticismo y la filosofía, exposición de sus diversas modificaciones y comparación del escepticismo más moderno con el antiguo». Muestra allí tener un dominio considerable de la historia de la filosofía, dominio que en modo alguno se limita a la evolución del escepticismo: en realidad, ningún gran filósofo moderno antes que él

[6] Cf. Ros, pág. 165: «Hegel poseía un ingenio áspero, que unas veces se mostraba como ironía ingenua [?], otras como sátira cortante y otras como humor absoluto [?], de múltiples maneras, en una inagotabilidad de imágenes nuevas y apropiadas.»

había demostrado tener un conocimiento comparable de sus predecesores. Es un artículo de setenta y cuatro páginas (cincuenta y una en la edición crítica), que no cabe resumir aquí; vamos a comenzar por fijarnos en cuatro pasajes.

El primero se ocupa del permanente desacuerdo entre los filósofos: ¿no desacredita esto a la filosofía? Dice Hegel: «Pero si el Sr. Sch. ha visto lo infructuoso de los afanes de tantas personas venerables por sus talentos y celo en sus tentativas de averiguar cuáles son los fundamentos últimos de nuestros conocimientos, ello sólo puede ser considerado, a lo más, como una forma muy subjetiva de ver las cosas. Leibniz, por ejemplo, expresa su forma de verlas muy distinta en el pasaje que Jacobi convirtió en uno de sus lemas: *j'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient*[7]. La visión superficial de las reyertas filosóficas sólo revela las diferencias entre los sistemas, pero incluso la antigua regla de que *contra negantes principia non est disputandum*[8] nos da a conocer que cuando los sistemas filosóficos luchan entre sí (naturalmente, cosa muy distinta es cuando la filosofía lucha contra la afilosofía) existe acuerdo sobre principios que están por encima de todo éxito y fatalidad, que no se manifiestan en aquello sobre que verse la disputa y que se le escapan a ese mirar de hito en hito que ve siempre lo contrario de lo que esté sucediendo ante sus ojos» (pág. 163).

Así pues, el problema del desacuerdo filosófico preocupó a Hegel desde el principio, y en lugar de pasarlo por alto, simplemente, y dar razones en apoyo de sus propias tesis, lo convirtió en la base misma de su propia filosofía. Como hemos visto (H 12), Hegel llegó en 1800 a la creencia de «que las convicciones de muchos siglos» no eran «un mero absurdo o inmoralidad»; y al extender esta fe a los grandes filósofos se tuvo que enfrentar con la tarea de averiguar qué verdad había visto cada uno: sólo con que fuese posible recapitular lo discernido por los propios predecesores se sería capaz de elaborar una filosofía muy superior a cualquiera de las anteriores.

Indudablemente, Hegel no ha hecho patente que Leibniz y Jacobi tuviesen razón; y, en realidad, es completamente seguro que estaban equivocados (un catálogo de todas las afirmaciones de todas las sectas a través de todas las épocas y por todo el globo se aproximaría bastante a una enciclopedia del absurdo y de la inmoralidad). Pero lo opuesto a la frase de Leibniz se encuentra mucho más cercano a la verdad: los sectarios ven muy bien los errores cometidos

[7] «He encontrado que la mayoría de las sectas tienen razón en buena parte de lo que manifiestan, pero no tanto en lo que niegan.»
[8] «No se ha de disputar con quienes nieguen los principios.»

por otras sectas, pero son ciegos para las inherentes a sus propias afirmaciones. E igualmente en filosofía, la gran aportación de los grandes filósofos puede hallarse, tal vez, en su espléndida crítica de diversos errores, ya sean los de las religiones, del sentido común o de otros filósofos; pero esas mismas personas que habían manifestado a este respecto gran agudeza y genio han solido presentar unas afirmaciones propias insostenibles, que sus sucesores han tenido que criticar a su vez. De este modo se ha producido un discernimiento acumulado y un progreso especial: se han eliminado cada vez más ilusiones, y los hombres han llegado gradualmente a darse cuenta de que una parte creciente de lo que suponían ser conocimientos era espúrea: como decía Sócrates insistentemente, mientras los hombres empiecen por pensar que saben lo que realmente no saben, acaso el más sabio sea quien se dé cuenta de lo poco que sabe (*Apología*, 21). Sócrates exageró la cuestión con su característica afición a la paradoja, y habló de no saber «nada», cosa que se presta a confusiones sin fin; pero decir que la sabiduría consiste en darse cuenta de cuántas creencias son falsas y que la historia de la filosofía, en cuanto amor de la sabiduría, ha consistido en una desilusión progresiva, tiene perfecto sentido y no es, en absoluto, una mera observación irónica.

Esta manera de ver las cosas no es nihilista: no insinúa que todos los filósofos estén igualmente equivocados y que nada se haya ganado jamás, sino, por el contrario, que hay progreso y que el discernimiento filosófico es acumulativo. «En lugar de ver la historia de la filosofía como una acumulación de sistemas fantásticos, cabe mirarla como un análisis gradual (y una liberación) de una ilusión tras otra, un desechar fantasías, una lenta destrucción de verdades en otro tiempo acogidas triunfalmente que manifiestan ser errores... Rara vez han dado los filósofos razones *convincentes* en pro de creencias pasadas: es mucho más frecuente que continúen enseñándose sus denegaciones, sus herejías y sus desenmascaramientos de doctrinas largamente tenidas por inconcusas»[9].

Este enfoque, desde luego, no es el de Hegel, quien llegó a creer que el saber *positivo* se acumulaba, y que la construcción podía ampliarse progresivamente. Mas un crítico podría encontrar errónea esta afirmación a la vez que aplaudiera su rechazo de la opinión de que la filosofía habría sido una pérdida de tiempo debido a que los grandes filósofos no han estado de acuerdo.

En cualquier caso, no ha de entenderse que con esta tesis se insinúe que los filósofos no han logrado *jamás* discernir positivamen-

[9] Kaufmann, *The Faith of a Heretic* [«La fe de un herético»], apartado 5 (en donde asimismo se presentan ejemplos).

te nada que haya resultado ser cierto y de importancia, o que *sólo* son dignos de recordarse sus críticas de otros enfoques. Pues existen excepciones: por ejemplo, algunos filósofos han realizado perspicaces observaciones psicológicas, y, en general, han aportado algo más que penetrantes epigramas; además, su manera de mirar las cosas y los problemas (y de ver problemas que nadie hubiera visto antes) es frecuentemente esclarecedora y tiene un gran valor formativo. Pero cuando pasamos a sus *argumentos*, los mejores suelen ser críticas de opiniones admitidas, no ingeniosas defensas de ellas.

Estas ideas —repitámoslo una vez más— no son las de Hegel, por lo que ya es hora de que volvamos a su ensayo sobre el escepticismo. La cuestión siguiente que le ocupa no requiere comentario crítico alguno: su importancia proviene de ser tan característica del pensamiento hegeliano hasta su último período. «Cuando se tiene todo en cuenta parece que el Sr. Schulze considera sólo a la filosofía teorética como filosofía especulativa, sin que se sepa en calidad de qué tiene a las demás partes de ésta; o, más bien, por ninguna parte se ve huella alguna de la idea de una filosofía especulativa que no fuese, en particular, teorética, práctica o estética» (pág. 165). Para Hegel, las dos últimas no solamente son unas ramas muy importantes que no pueden olvidarse en beneficio de la primera, sino que, hablando estrictamente, no son ramas: la filosofía sería una totalidad alimentada tanto por la reflexión del hombre acerca de la ética y su estudio del arte y la literatura como lo está por sus lecturas de epistemología y de metafísica

De acuerdo con esto, Hegel se para también en la realidad humana que se encuentra tras el escepticismo: en Pirrón, su fundador antiguo, y en la *ataraxia* (la imperturbabilidad que los griegos buscaron mediante el escepticismo). Y dice a este respecto: «Teniendo en cuenta este lado positivo es asimismo manifiesto que este escepticismo no es ajeno a filosofía alguna: la apatía del estoico y la indiferencia del filósofo en general tienen que reconocerse a sí mismas en tal *ataraxia*» (pág. 186).

El último pasaje del ensayo de Hegel en que hemos de detenernos aquí se ocupa del problema anunciado en el título: «Si no se determina la verdadera relación existente entre el escepticismo y la filosofía, ni se discierne que aquél forma una unidad íntima con toda verdadera filosofía (y que, por lo tanto, existe una filosofía que no es ni escepticismo ni dogmatismo y, en consecuencia, es ambas cosas a la vez), todas las historias, cuentos y nuevas ediciones del escepticismo no pueden conducir a nada... Incluso Diógenes Laercio aduce a su manera que algunos llaman a Homero el creador del escepticismo, porque habla en forma distinta de las mismas cosas en situaciones distintas, y que muchas de las sentencias de los siete sabios

son también escépticas... Pero Diógenes, todavía más, aduce como escépticos a Arquíloco, Eurípides, Zenón, Jenófanes, Demócrito, *Platón*, etc. En resumen: aquellos de quienes se hacía eco Diógenes se habían percatado de que toda verdadera filosofía tiene también, necesariamente, un lado negativo, que se vuelve contra cuanto es limitado (y, por ello, lo mismo contra el montón de hechos de conciencia y su innegable certidumbre que contra los miopes de esas grandiosas doctrinas que el Sr Schulze considera inaccesibles a un escepticismo razonable y contra todo ese suelo de finitud en el que este moderno escepticismo tiene su esencia y su verdad), y que la verdadera filosofía es infinitamente más escéptica que este escepticismo. ¿Qué documento y qué sistema de genuino escepticismo más perfecto e independiente podría encontrarse que el *Parménides*, en la filosofía platónica? En él se abarca y destruye la totalidad del territorio del conocimiento por medio de los conceptos del entendimiento: este escepticismo platónico no desemboca en *duda* alguna sobre aquellas verdades del entendimiento, que conoce las cosas como múltiples, como todos compuestos de partes, el engendrarse y el corromperse, la multiplicidad y la semejanza, etc., y que hace afirmaciones objetivas de tal índole, sino que desemboca en una negación total de toda verdad de semejante tipo de conocimiento. Este escepticismo... es el lado negativo del conocimiento de lo absurdo, y presupone de modo directo la razón como su lado positivo» (páginas 173 y s.).

Podría parecer que la visión del progreso filosófico que hemos presentado un par de páginas más atrás como *no* siendo la de Hegel sería, después de todo, una parte de su enfoque. Incuestionablemente, Hegel hace mucho hincapié en la importancia de la negación: sus ensayos y artículos tempranos fueron esencialmente críticos, y sus alumnos no dejaron de sorprenderse por este aspecto de su pensamiento. Así, Rosenkranz relata un episodio que parece haber ocurrido casi cuatro años después de la publicación del ensayo sobre el escepticismo, cuando Hegel daba por primera vez un curso sobre la historia de la filosofía mientras trabajaba en la *Fenomenología*.

«Hegel daba el curso sobre historia de la filosofía por la noche, con luz artificial... Al ir surgiendo en las conferencias una forma de especulación tras otra, sólo para hundirse de nuevo, y, finalmente (cosa que los oyentes nunca hubiesen esperado), llegarle también el turno al sistema *schellinguiano*, una persona bastante mayor de Mecklenburg saltó, horrorizada, al terminar una conferencia, cuando Hegel se había marchado ya, gritando: 'Pero esto es la *muerte* misma, y entonces tenemos que perecer todos'. Ello suscitó una viva discusión entre los estudiantes, en la que Suthmeier terminó por

llevar las de ganar, explicando con énfasis que, ciertamente, era la muerte y tenía que serlo, pero que en tal muerte se encontraba la vida, que, purificada mediante ella, se desplegaría aún más gloriosamente» (pág. 217).

El estudiante que habló el último parece haber tenido la idea debida de Hegel: éste criticaba el sentido común y lo insatisfactorio de los rígidos conceptos del entendimiento juntamente con las limitaciones de sus predecesores, pero el empuje principal de sus esfuerzos se hizo cada vez más constructivo. Ya en 1802 Hegel estaba tratando de dar forma final a su sistema.

19

Al avanzar el ensayo sobre el escepticismo, Hegel procura hacer análisis detallado del escepticismo antiguo en sus diversas etapas, y dice de los llamados diez tropos o modos del primer escepticismo [10].

«El contenido de estos modos demuestra todavía más lo remotos que se encuentran de toda tendencia contra la filosofía, y hasta qué punto se dirigen sola y exclusivamente contra el dogmatismo del sentido común: ni uno de ellos apunta a la razón y a su conocimiento, sino que todos se dirigen con toda claridad contra lo finito y el conocimiento correspondiente: contra el entendimiento... Así pues, este escepticismo no se dirige contra la filosofía sino (bien que en una forma no particularmente filosófica, sino más bien popular) contra el sentido común o la conciencia común que se aferra a lo dado, el hecho, lo finito (ya haya de ser llamado fenómeno o concepto [esto es, concepto del entendimiento: más tarde emplearía Hegel 'concepto' en un sentido distinto]), y se aferra a ello como a algo cierto, seguro y eterno. Estos modos escépticos hacen ver a la conciencia común lo poco que son de fiar tales certidumbres en una forma que es bastante cercana a ella: pues también invocan los fenómenos y las finitudes, y a partir de su diferencia y de la igualdad de derecho a prevalecer de todas ellas, a partir de al antinomia que puede así reconocerse incluso en lo finito, reconoce semejante escepticismo la falta de verdad de lo finito. Por consiguiente, puede ser considerado el primer estadio en la ruta hacia la filosofía, pues el comienzo de ésta ha de ser el avance por encima de la verdad que ofrece la conciencia común y el vislumbre de una verdad superior. Por lo

[10] Véase Sexto el Empírico, *Bosquejos pirrónicos:* completos en edición bilingüe [griego-inglés] en la «Loeb Classical Library»; se encontrará una selección en Kaufmann, *Philosophical Classics: Thales to St. Thomas*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1961, págs. 570-76.

tanto, habría que remitir —más que ninguna otra cosa— el escepticismo más moderno, con su certidumbre acerca de los hechos de la conciencia, a este antiguo escepticismo...» (pág. 184).

Hegel continúa profundizando (especialmente en la pág. 192) en el decisivo contraste entre uno y otro escepticismo, que recogerá de nuevo veinticinco años más tarde, en la segunda edición, revisada, de su *Enciclopedia* (de 1827, con doble volumen que la primera, de 1817); dice allí, en el § 39, al final:

«Por lo demás, es preciso distinguir perfectamente entre el escepticismo *de Hume* y el *escepticismo griego:* Hume da por supuesta la *verdad* de lo empírico, del sentimiento ý de la intuición, y a partir de ella ataca las determinaciones y leyes generales, basándose en que no están justificadas por las percepciones sensoriales. Mas el escepticismo antiguo se encontraba tan lejos de hacer del sentimiento y la intuición el principio de la verdad que, por el contrario, se volvió ante todo contra lo sensorial. (Sobre el escepticismo moderno comparado con el antiguo véase la *Revista crítica de filosofía* de Schelling y Hegel, 1802, tomo I, número 1).»

En realidad, el artículo de Hegel había aparecido en el número 2, pero no advirtió la errata al hacer «3.600 modificaciones de importancia» en la tercera edición revisada (1830)[11], pese a que repasó este párrafo y tras «escepticismo *de Hume*» insertó la cláusula «al que principalmente se refieren las reflexiones anteriores». A Schulze no se le menciona ya en la *Enciclopedia,* aunque en 1814 había publicado una *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* que lleva justamente el mismo título que había de emplear Hegel tres años más tarde, incluso con igual subtítulo: «para su uso con sus conferencias» (desde luego, el número de obras publicadas con tal fin era legión, y también otros filósofos habían publicado desde hacía algún tiempo tales «enciclopedias»).

En cualquier caso, el hecho de que Hume ocupase ahora el lugar de Schulze apenas tiene que ver con la cuestión del título de la obra. Hegel había escrito diversas recensiones para la *Revista crítica,* utilizando libros recién aparecidos como punto de partida para ocuparse de temas que consideraba de especial importancia: empezó con el dogmatismo del sentido común, aprovechando la plataforma que le proporcionaba Krug, y luego la emprendió con el escepticismo, valiéndose de Schulze (personas que en aquella época gozaban de una reputación muy superior a la suya propia).

A continuación escribió Hegel un largo artículo para la *Revista*

[11] Esta es la cifra que figura en la edición crítica de la *Enciclopedia,* página XXX, en la que se corrige el lapsus de Hegel sin indicar que se ha modificado su texto. Lasson, que había dado la misma cifra antes, en sus ediciones de 1905 y 1911 (pág. 503), no corrigió el error.

crítica titulado «Fe y saber, o la filosofía reflexiva de la subjetividad en la completud de sus formas como filosofía kantiana, jacobiana y fichtiana»[12]. En cierto sentido fundamental, este artículo forma una unidad con los dos anteriores, según es evidente en cuanto nos fijamos en la segunda o tercera edición de la *Enciclopedia.*

En efecto. En estas dos ediciones, pero no en la primera, la 1.ª parte, a la que llama «Ciencia de la Lógica», comienza con lo que denomina Hegel un *Vorbegriff* o análisis preliminar (§§ 19-83), que se subdivide del siguiente modo:

A. Primera actitud del pensamiento con respecto a la objetividad: metafísica.
B. Segunda actitud del pensamiento con respecto a la objetividad.
  I. Empirismo.
  II. Filosofía crítica.
C. Tercera actitud del pensamiento con respecto a la objetividad: el conocimiento inmediato.

Lo primero que salta a la vista cuando se mira este plan es que Hegel, al enfrentarse con cuatro enfoques distintos que le parecían singularmente importantes, los convirtió en una tríada agrupando dos de ellos en los encabezamientos B. I y B. II. Pero no hubiera hecho siempre tal cosa: así, cuando en 1812, 1813 y 1816 dio a luz los tres tomos de su *Lógica*[13] hizo casi exactamente lo contrario; pues, aun cuando los índices de los tres tomos abundan en tríadas, la portada del segundo dice así: «*Ciencia de la Lógica;* tomo primero, La lógica objetiva; libro segundo, La doctrina de la esencia», en tanto que el tercer tomo contenía la «Lógica subjetiva»; de modo que, incluso todavía en 1813, Hegel era capaz de presentar algo dotado de tres partes dividiéndolo en I. 1, I. 2 y II.

En los casos que nos ocupan, las tres o cuatro «actitudes del pensamiento con respecto a la objetividad» no son, en modo alguno, exhaustivas: pues Hegel las critica todas severamente, y el objetivo de este análisis preliminar es sentar la necesidad de su propio modo de enfocar la cuestión. (La crítica que hace de las cuatro es en el fondo la misma: todas ellas son incapaces de analizar ciertos términos filosóficos.)

El dogmatismo (o como dice el índice, la metafísica) adscribe predicados tales como «existencia» a Dios, «finitud o infinitud» al mundo y «simple, compuesta» al alma. Pero «no se investiga si tales

[12] *Glauben und Wissen* (en *Erste Druckschriften,* págs. 221-346). La referencia de MÜLLER (pág. 196» a «*Wissen und Glauben* (252 Seiten [páginas])» es doblemente errónea, pero no típica de su obra, en modo alguno.

[13] En la presente obra «*Lógica*» se refiere al libro de Hegel que lleva tal nombre, «Lógica» a la rama de su sistema que llamaba él «lógica», y «lógica» a lo que este término significa corrientemente.

predicados son, en y por sí mismos, algo verdadero, ni si la forma del juicio podría ser la forma de la verdad» (§ 28); de modo que queda la tarea de analizarlos, así como de analizar el concepto de juicio.

«La ilusión fundamental del empirismo científico es siempre ésta: que utiliza las categorías metafísicas de materia, fuerza y, desde luego, de uno, muchos, generalidad e incluso infinito, y además saca deducciones ulteriores guiándose por estas categorías (con lo que presupone y aplica las formas de deducir); y en todo ello no sabe que así él mismo encierra y hace metafísica, ni que emplea aquellas categorías y sus vinculaciones de un modo enteramente acrítico e inconsciente» (§ 38).

Tras la metafísica y el empirismo (o bien, el dogmatismo y el positivismo) se llama a cuentas a Kant por encontrar sólo cuatro antinomias y ocuparse de ellas como lo hace, en vez de percatarse de que se necesita un análisis comprensivo de los conceptos (véanse especialmente E, § 48 y H 42). En cuanto al «conocimiento inmediato» (de Jacobi), es evidente que cabe hacerle idéntico cargo.

En el estudio mismo de Hegel no es tan palmario como podría parecerlo, por lo que hemos indicado, que la queja central sea siempre la misma: en realidad, por lo regular no se ha advertido tal generalidad. Mas una vez que se advierte, la inclusión de este análisis preliminar en la llamada Lógica menor es algo obvio, y ya que no es menester seguir asombrándose de por qué no se colocaría esta parte introductoria ante la *Enciclopedia* en su conjunto (en posición comparable a la del prólogo de la *Fenomenología),* esto es, con la Lógica empezando una vez ella terminada. Pues la finalidad fundamental de este panorama introductorio es la de sentar la necesidad de la Lógica, no de la *Enciclopedia* en su totalidad, dado que la Lógica no es otra cosa que el análisis comprehensivo que hace Hegel de los conceptos filosóficos y de sus relaciones mutuas.

Nos encontramos ahora veinticinco años después de 1802, fecha de aparición de los artículos de Hegel en la *Revista crítica,* y podemos ver restrospectivamente que estos artículos no son meras *juvenilia* [obras juveniles] que el estudioso de la obra de madurez de Hegel podría muy bien pasar por alto. Es sorprendente que al comienzo mismo de su carrera haya escogido Hegel, en sus artículos de la *Revista,* primeramente el dogmatismo del sentido común, luego el moderno escepticismo —que posteriormente llamaría empirismo, vinculándolo a Hume, por más que otros autores (por ejemplo, Lasson en *Erste Druckschriften,* pág. XXXI) lo prefieran llamar positivismo— y, finalmente (en «Fe y saber»), a Kant y a Jacobi. Cuando tenemos en cuenta que Hegel escribió estos artículos en una época en la que estaba haciendo todo lo posible por acabar su sistema y publicarlo se vuelve evidente que el «análisis preliminar» de veinticinco años más tarde no lo adjuntó meramente como un artificio pedagógico, sino que refleja, en cierta medida, la propia manera hegeliana de enfocar la filosofía. Finalmente: el lector que en la *Fenomenología* se encuentra con que Hegel despacha el escepticismo en un famoso apartado de menos de media docena de páginas debería saber que cinco años antes había publicado un largo artículo sobre este tema, en el que había demostrado que conocía perfectamente su evolución desde Pirrón hasta Gottlob Ernst Schulze.

20

En su edición crítica del extenso artículo de Hegel sobre «Fe y saber», dice Lasson lo siguiente: «Parece como si el autor lo hubiera escrito estando furioso, sin concederse tiempo para trabajar el estilo lo más mínimo. Y ha sido muy perjudicial para la forma en que se han juzgado sus primeros ensayos impresos el hecho de que en la antigua edición de sus obras apareciese precisamente este tratado al comienzo de sus escritos completos: pues los lectores tenían la impresión de que, intencionadamente o no, Hegel se expresaba en aquella época en un lenguaje de gran complejidad y difícil de comprender —cosa que no sucede, en absoluto, con los demás ensayos críticos—. Además, en la primera impresión de las obras aparece dividida por la mitad la monstruosa frase que acaba este tratado, con lo que se produce un imposible anacoluto» (pág. XXXIV).

Es sintomático de la forma en que fue editado Hegel en sus obras completas el que en la última frase (la acabada de mencionar) se alterasen ligeramente tres palabras: la primera modificación era innecesaria y no ayudaba nada a la comprensión; la segunda era exactamente lo mismo de agramatical que la lección original a que se refiere Lasson (el cual alteró la forma del verbo de otro modo, consiguiendo así la gramaticalidad), y la tercera era infiel a lo que había querido decir Hegel, sin razón alguna de peso para hacerlo.

Lasson mira asimismo muy críticamente el *contenido* del ensayo, en el que encuentra «la típica ingratitud de quienes acaban una gran evolución en contra de sus predecesores, sin los cuales hubiera sido imposible acabarla» (pág. XLI). Vamos a omitr otra vez la polémica contra los predecesores inmediatos de Hegel; pero la introducción revierte a los problemas de los que se había ocupado de joven, antes de pasar a Jena, particulamente en «La positividad» y en la tentativa de escribir de nuevo este ensayo, en 1800 (H. 2); por ello la hemos de citar en parte, ya que el trabajo sobre «Fe y saber» marca un importante estadio en la ruta de Hegel desde la

crítica de la «positiva» e irracional fe del cristianismo hasta el intento de llegar al conocimiento por medio de la filosofía.

Empezaremos con el comienzo del ensayo: «La cultura se ha elevado tanto en los últimos tiempos por encima de la antigua oposición de razón y fe, de filosofía y religión positiva, que este enfrentamiento polar de fe y saber ha adquirido un sentido enteramente distinto, y se ha trasladado al interior mismo de la filosofía. Nociones o expresiones tales como que la razón es una sierva de la fe, según se decía en otros tiempos (y contra lo cual la filosofía sostenía incansablemente su absoluta autonomía), han desaparecido; y la razón —si es que lo que se atribuye este nombre es razón, y no otra cosa— se ha hecho valer de tal modo en la religión positiva que incluso se considera algo pasado y oscuro la lucha de la filosofía contra lo positivo, los milagros, etc., y que la tentativa de Kant de revivir la forma positiva de la religión confiriéndole un significado procedente de su propia filosofía no ha sido desafortunada porque al hacerlo hubiera cambiado el sentido peculiar de aquellas formas, sino porque éstas no parecían ya ni siquiera dignas de semejante honor. Mas queda aún la cuestión de si la triunfal razón no ha padecido el mismo destino que la triunfante fuerza de las naciones bárbaras ha solido sufrir de manos de la derrotada debilidad de las cultas: el de mantenerse arriba en cuanto al dominio exterior, pero someterse a los vencidos en lo que se refiere al espíritu. Visto a la luz, el glorioso triunfo que ha conseguido la ilustradora razón sobre lo que, con su escasa comprensión religiosa, había tomado por la fe que se le oponía no es otra cosa sino que ni lo positivo que imaginaba combatir ha seguido siendo religión, ni ella, la vencedora, siendo razón; y el retoño que se cierne triunfalmente sobre estos cadáveres, a modo de hijo de la paz que los reuniese, lleva en sí tan poca razón como fe genuina.

»La razón, que en sí misma y por sí se había degradado ya al concebir la religión como algo sólo positivo, y no idealísticamente, no ha podido hacer nada mejor que mirarse a sí misma tras el combate, para llegar a un conocimiento de sí misma y reconocer que no es nada en el hecho de que coloca lo que es mejor que ella misma (en cuanto que es sólo entendimiento) en una *fe*, algo *fuera* y *por encima* de ella misma, como un *más allá* (según sucede en *las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte*), y en el hecho de que se convierte [así] de nuevo en sierva de una fe. De acuerdo con Kant, lo suprasensible es incapaz de ser conocido por la razón; según Jacobi, la razón se avergüenza de mendigar, y no tiene pies ni manos para cavar: al hombre sólo le habría sido dado el sentimiento y la conciencia de su desconocimiento de lo verdadero, sólo barruntos de lo verdadero en la razón, que únicamente sería algo generalmente subjetivo e instintivo; y según Fichte, Dios es algo inconcebible e impensable: el saber no sabe nada excepto que no sabe nada, y tiene que huir hacia la fe. Según todos ellos, lo absoluto (de acuerdo con la antigua distinción) no puede estar contra la razón, como tampoco por ella, sino que estaría por encima de la razón.

»El negativo proceso de la Ilustración, cuyo lado positivo —con todas sus vanas afectaciones— carecía de sustancia, ha conseguido tenerla al captar su propia negatividad; y si bien en parte se ha liberado de la superficialidad merced a la pureza e infinitud de lo negativo, en parte también (y por ello mismo) sólo puede tener un objeto del saber positivo, una vez más, lo finito y empírico, mientras que lo eterno se encontrará más allá. Esto, pues, es para el saber algo vacío, y este infinito espacio vacío de saber sólo puede llenarse con la subjetividad del anhelar y el barruntar; mas de tal modo, lo que en otro tiempo equivalía a la muerte de la filosofía (esto es, que la razón renunciase a su ser en lo absoluto, excluyéndose simplemente a sí misma de él y guardando con él una relación sólo negativa) se ha convertido desde ahora en el ápice de ella... [14].

»La gran forma del espíritu universal que se ha reconocido en estas filosofías es el principio nórdico y, desde el punto de vista religioso, el del protestantismo: la subjetividad, en la que la belleza y la verdad se despliegan en sentimientos y reflexiones, en amor e inteligencia. La religión erige sus templos y altares en el corazón del individuo, mientras que los suspiros y las oraciones buscan a Dios, cuya contemplación se deniega uno a sí mismo, ya que acecha el peligro del entendimiento de reconocer lo contemplado como una cosa, y la floresta [sagrada] como [simples] árboles. Ciertamente, lo interior ha de exteriorizarse, la intención exige realizarse en actos, las impresiones religiosas inmediatas se tienen que expresar en movimientos exteriores y la fe que escapa a la objetividad del conocimiento se ha de objetivar en pensamientos, conceptos y palabras; pero el entendimiento separa nítidamente lo objetivo de lo subjetivo, convirtiéndolo en algo carente de valor y que no es nada, de igual modo que la lucha de la hermosura subjetiva tiene justamente que conducir a defenderse de la necesidad por la cual lo subjetivo se objetiva... y los sentimientos hermosos, que pasan a una contemplación exenta de todo dolor, se transforman en superstición

»...Es precisamente su huida de lo finito y de la firmeza de la subjetividad lo que le reduce lo hermoso a cosas, las que sean: la

[14] Todo este párrafo constituye en el original una sola frase, de la cual hemos omitido las dos últimas líneas (como asimismo el párrafo que le sigue).

floresta a árboles, las imágenes a cosas que tienen ojos y no ven, oídos y no oyen...»

Las frases de Hegel son a menudo de una longitud desmesurada, pero no ha perdido, en absoluto, aquella facultad de trazar imágenes de gran viveza que caracterizaba sus primeros escritos sobre la religión; y lo que dice tiene considerable interés. Pues la religión «positiva», a la que la Ilustración había atacado y desacreditado (y el mismo Hegel también sólo siete años antes), era una religión carente de todo espíritu religioso; y la ilustrada razón, cuya victoria había sido tan completa que realmente no había por qué continuar la lucha, tampoco era razón en el mejor sentido, sino —podría acaso decirse— una razón desprovista del espíritu de la razón: se aferraba a lo finito, con lo que era un mero entendimiento (por volver a la distinción hecha por Schiller). No es que la razón dejara de darse cuenta en alguna medida de lo poco satisfactoria que era; pero su némesis consistía en que se había excluido a sí misma de lo infinito, que había sido la verdadera meta del espíritu religioso, y de este modo acabó (lo mismo que había sucedido en la Edad Media) en sierva de la fe.

Podría parecer que Kant fue un racionalista de una pieza y de modales algo escolásticos, en tanto que Jacobi acaso nos impresione como irracionalista y (enteramente al revés que Kant) como apóstol del sentimiento. Pero ya el mismo Kant hizo notar que se había deshecho del conocimiento con objeto de hacer sitio a la fe, de modo que, a este respecto, él y Jacobi son lo mismo; mientras que Hegel, igual que Platón y Aristóteles, Spinoza y Leibniz, insiste en que precisamente lo divino y eterno es el tema propio de la indagación y saber filosóficos.

Sin embargo, lo sucedido con Kant y Jacobi no debe entenderse como fracaso de un par de individuos, sino que ellos representan la consumación del protestantismo, ya que realizaron a nivel filosófico lo que los iconoclastas de la Reforma habían hecho a nivel material: el entendimiento, que está apegado a lo finito, ve las imágenes divinas sólo como ídolos que tienen ojos y no ven, y el bosquecillo sagrado solamente como tantos y cuantos árboles. Pero ninguna persona razonable habría de mirar con tal espíritu una estatua griega de Apolo: la razón tiene que procurar comprender lo infinito en lo finito, lo eterno en lo que es aquí y ahora. Hegel se opone a los filósofos que se deniegan la contemplación de lo infinito y eterno al suponer que more eternamente más allá de la razón; pues la tarea de ésta y de la filosofía es, por el contrario, contemplar el espíritu en *este* mundo.

La larguísima frase final de este ensayo forma un párrafo de más de veinte líneas, de la que es preciso modificar la forma de un verbo

para que tenga sentido; pero ofrece gran interés y apunta hacia el final de la *Fenomenología del espíritu*. En ella encontramos hacia el principio las palabras: «el sentimiento sobre el que descansa la religión de los nuevos tiempos [el cristianismo]: Dios mismo ha muerto». La frase «Dios ha muerto», que actualmente suele asociarse con Nietzsche, aparece más de una vez en los escritos de Hegel; pero éste, frente a lo que ocurre con Nietzsche (cuya sentencia ha tenido, por esta misma razón, mucha mayor repercusión), pasa más allá de la muerte, hasta la resurrección.

En la misma frase habla más tarde Hegel del «Viernes Santo especulativo, que solía ser [considerado] histórico», y que «restaurarlo en la verdad y dureza totales de su carencia de Dios, sobre cuya dureza únicamente (pues lo más risueño, infundamentado y peculiar de las filosofías dogmáticas —así como las religiones naturales— tiene que desaparecer) puede y debe resucitar la suprema totalidad, en toda su seriedad... que a la vez abarca todo y en la más alegre libertad de su forma».

De este modo, el ensayo de Hegel acaba en alemán con las palabras *auferstehen kann und muss*, puede y debe resucitar (o puede y debe levantarse de nuevo); como veremos, la *Fenomenología* termina con una imagen comparable a ésta: allí el «Viernes Santo especulativo» está reemplazado por una visión del calvario.

21

En los dos últimos números de la *Revista crítica* publicó Hegel un largo artículo, «Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con las ciencias jurídicas positivas» (1802/3)[15]. Hay partes de él hasta tal punto peores estilísticamente que cualesquiera otros escritos anteriores de Hegel que hacen pensar si es que señala un punto de inflexión importante de su desarrollo intelectual; algunas de las primeras páginas, verdaderamente, son en exceso oscuras, sin que su tenebrosa calidad se vea aliviada por las brillantes imágenes que habían distinguido a «Fe y saber». Se tiene la sensación de que hay algo que no va bien, y se recuerda la observación de Rosenkranz al principio de su biografía de Hegel:

«Su caligrafía adquiere firmeza en 1786 [cuando tenía dieciséis años], y manifiesta una fluidez ininterrumpida y gran claridad en

[15] La edición crítica (debida a Lasson) se halla en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* [«Escritos sobre política y filosofía jurídica»], 2.ª ed. revisada (1923).

cuanto a las letras... Sólo durante el período de Jena empieza a escribir las cosas por segunda vez y a abreviar frecuentemente; también aparece allí, junto a la caligrafía vigorosa y grande, otra más pequeña cuyas líneas fluctúan hacia arriba y hacia abajo, que aprieta las letras unas contra otras y pasa del flujo redondeado a una forma más puntiaguda (pág. 17).

No cabe duda alguna de que su prosa es cada vez más inhibida y menos clara. Glockner dice: «El último capítulo es lo más importante [*das Bedeutendste*] que escribió Hegel antes de la *Fenomenología*» (II, pág. 323); pero es dudoso que sea así; lo que sí es cierto es que también en ese capítulo se encuentra uno con una falta de claridad y de linealidad asombrosas. Por ejemplo: en dos páginas sucesivas dedicadas a estudiar la comedia (por más que a Hegel le parezca que la tragedia y la comedia corresponden al estudio de la ética) hay dos frases que se extienden respectivamente, sobre veinticinco y veintisiete líneas (más bien largas); y esta excesiva longitud no es en modo alguno funcional.

En mil setecientos noventa y tantos, cuando escribía para aclararse el propio pensamiento, sin intención alguna de publicar los ensayos, lo hacía con claridad y vigor; pero luego llegó a parecerle que sus críticas, por muy poderosas que fuesen, eran fáciles y aburridas: lo que se necesitaba era escribir en forma constructiva. Se propuso elaborar un sistema filosófico, llegó a Jena con un plan que le sirvió para el trabajo, pero no pudo terminar éste a su entera satisfacción. Así pues, empezó a publicar recensiones en una revista dirigida por él mismo. Una vez más, sus críticas eran vigorosas —por decir lo menos que cabe—, en realidad demasiado vigorosas si se tiene en cuenta quiénes eran las víctimas, Krug y Schulze; pues mientras que Kant, Fichte e incluso Schelling (que todavía tenía veintitantos años) se habían hecho un nombre con sus propias aportaciones a la filosofía y tenían garantizada una fama perdurable y la inclusión en cualquier historia de la filosofía, Hegel, con ya más de treinta años, o bien se dedicaba a exponer a los gigantes (uno de los cuales tenía cinco años menos que él) o a combatir contra Krug y Schulze. Cabe colegir que estaba profundamente insatisfecho de sí mismo, y que este vejatorio sentimiento aumentaba su agresividad. Parecía llegado con creces el momento de escribir algo más que un artículo de recensión (y el largo trabajo sobre el derecho natural representaba un esfuerzo en tal dirección), mas por otra parte Hegel tenía la sensación de que lo que realmente se necesitaba no era un artículo, sino un sistema; sin embargo, éste, aunque en ciertos aspectos lo tenía visto con claridad, en modo alguno se encontraba cerca de estar acabado.

Rosenkranz alaba este largo artículo, pero, de igual modo que

Glockner, no toma en cuenta estas consideraciones. Tiene razón al decir que «allí fue donde permitió que su sistema saliera a luz de modo más definido» (pág. 172), mas no advierte la tensión que fue necesaria para ello; y cuando, una página más adelante, añade que «este artículo, con su sublimidad ética, sería digno de un legislador» olvida decir a sus lectores que ningún legislador podría permitirse tal oscuridad. Luego continúa: «Aun cuando Hegel presentó posteriormente estos conceptos con mayor claridad y detalle y de una forma más diestramente sistemática en la *Filosofía del Derecho*, es preciso insistir en que la originalidad de su concepción es más bella en esta forma más juvenil, más fresca y, ciertamente, en ocasiones más verdadera.»

No cabe duda de que con todo esto lo que se quiere es ensalzarlo, y tal será la impresión que haga en los admiradores de la *Filosofía del Derecho*. Lo esencial es, dicho muy brevemente, que en este ensayo critica Hegel la *Moralität* kantiana (hay varios puntos de sus objeciones al imperativo categórico que siguen planteándose en muchas aulas) y que pasa luego a exponer su propia concepción de la *Sittlichkeit*. En seguida haremos ver cómo lleva a cabo ambas cosas; mas prosigamos antes un poco más el análisis del modo en que el estilo de Hegel refleja una situación profunda.

Podemos formular sucintamente la cuestión fundamental: Hegel hace lo que, de acuerdo con sus propias convicciones, no debería hacer, y es incapaz de hacer lo que siente que debería estar haciendo. En el próximo capítulo veremos cómo esta desagradable situación continúa en la *Fenomenología* (tanto en el cuerpo del libro como en el prólogo); y, de una forma algo distinta, es algo que marca *toda* la obra de Hegel: pues por doquier se encuentra un profundo abismo entre sus dotes peculiares y sus intenciones, entre su genio y sus convicciones. Una persona más armoniosa difícilmente hubiese considerado la armonía como una meta tan alta y tan decisiva.

En la década de 1790 los escritos de Hegel eran, en su mayor parte, nada oscuros. En las raras ocasiones en que se permitó escribir con un talante que él mismo consideraba indigno de un filósofo (por ejemplo, en el brillante ensayito «¿Quién piensa abstractamente?» *), tanto la prosa como los pensamientos eran claros y directos. Pero tenía la fuerte impresión de que debía hacer algo que, en realidad, era incapaz de hacer, y su estilo, tan extrañamente inhibido y frustrado, refleja la fatal tensión existente entre sus dotes y sus intenciones.

* Puede leerse en castellano un extracto de él en la versión de W. Roces (págs. 27-8) de la obra de E. Bloch citada en la bibliografía. *(N. del T.)*

Al criticar la filosofía moral de Kant, Hegel destaca su falta de contenido: «Ahora bien, en lo que estamos interesados, precisamente, es en saber en qué consisten el derecho y el deber: uno pregunta cuál es el contenido de la ley moral, y lo único que importa es tal contenido. Pero pertenece a la esencia de la voluntad pura y de la razón pura práctica que abstraigan de todo contenido; y por ello es intrínsecamente contradictorio pedir una legislación moral (que habría de tener contenido) a esta razón práctica, ya que su esencia consiste en no tener contenido alguno.»

El imperativo o ley moral de Kant de «que la máxima de tu voluntad tiene a la vez que ser válida como principio de una legislación universal» no vale: «nada hay que de esta forma no pudiera convertirse en una ley moral» (págs. 350 y s.). Hegel considera luego algunos de los ejemplos propuestos por Kant y que según este filósofo no pueden universalizarse, ya que implicarían una contradicción; y, por su parte, insinúa que son análogos a la máxima de que debemos socorrer a los pobres: «Cuando uno piensa que habría que socorrer universalmente a los pobres, o bien llegaría a no haber ningún pobre o solamente pobres, con lo que no quedaría nadie capaz de socorrer; y en ambos casos el socorro se volvería imposible. De modo que esta máxima, universalizada, se suspende a sí misma» (pág. 355).

Con objeto de hallar un contenido, Hegel avanza más allá de la *Moralität* kantiana, hasta la *Sittlichkeit;* y dice luego: «Observamos aquí también un indicio que nos ofrece el lenguaje y que, si bien en otro caso habría que desecharlo, está plenamente justificado por lo que precede: en la naturaleza de la *Sittlichkeit* absoluta está el ser algo general o *Sitten* [costumbres]; de modo que la palabra griega que designa la *Sittlichkeit* [esto es, *ethos*] y la alemana expresan soberbiamente su naturaleza. Mas los sistemas recientes de *Sittlichkeit*, puesto que han convertido en principio suyo el ser para sí y la peculiaridad... no podían emplear abusivamente estas palabras para designar *su* asunto, sino que han aceptado la palabra *Moralität;* la cual, indudablemente, de acuerdo con su origen apunta en la misma dirección [hacia *mores*], pero debido a ser más bien una palabra construida artificialmente no resiste de modo tan directo a su peor sentido [es decir, el kantiano]» (págs. 388 y s.). (En el original, esta cita forma una sola frase de dieciséis líneas; pero, frente a lo que ocurre con muchos otros pasajes, es clara e inequívoca.)

Evidentemente, el argumento de Hegel depende de la usanza alemana, y no se puede verter al castellano. *Sittlichkeit* es una palabra alemana corriente, no término específicamente filosófico alguno, y no es preciso estar interesado por etimologías ni lenguas extranjeras

conocidas para percatarse de su estrecha conexión con *Sitte* (costumbre). Es cierto que Kant había titulado *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) a su primera obra importante sobre ética, y que luego la siguió otra en dos tomos, la *Metaphysik der Sitten* (1797), así como que al año siguiente publicó Fichte su *System der Sittenlehre;* pero a Hegel le parecía, y no sin razón, que todas esas referencias a las *Sitten* (costumbres) eran completamente engañosas: después de todo, la ética kantiana estaba palmariamente fundada no en la costumbre, sino en el raciocinio del individuo solitario acerca de sus máximas. También Kant había introducido la palabra *Moralität*, que, al contrario de lo que sucede con *Moral,* es un término más artificial; y Hegel, en su deseo de distinguir la ética kantiana de la suya propia, emplea tal marbete para la de Kant y se apropia de *Sittlichkeit* para la suya.

Cuando dice «que la absoluta totalidad ética [*sittiche*] no es otra cosa que un pueblo [*ein Volk*]» (pág. 368) deberíamos recordar sus tempranos fragmentos acerca de la religión popular *(Volksreligion)*, con la glorificación que allí aparece de los griegos (véase II 8), así como el hecho de que en 1802 y 1803 apenas se podía hablar de un pueblo alemán, un *deutsches Volk*. Además, el estudio que hace Hegel de la *Sittlichkeit* en su larguísimo artículo de la revista se apoya en frecuentes referencias a Platón y a Aristóteles (ocho citas, la mayoría largas) y en un pasaje de Gibbon sobre la desmoralización en el Imperio romano.

La otra única cita que se encuentra en la segunda mitad de este largo artículo procede de Diógenes Laercio: «...y en lo que se refiere a la *Sittlichkeit,* la palabra de los hombres más sabios de la Antigüedad es la única verdad: ser ético [*sittlich*] sería vivir de acuerdo con las costumbres [*Sitten*] del propio país; y en cuanto a la educación, lo que dijo un pitagórico en una ocasión respondiendo a uno que le preguntaba sobre cuál podría ser la mejor educación para el propio hijo: 'Que le hagan ciudadano de un pueblo con buenas instituciones' [Diógenes Laercio, VIII. 16]» (pág. 392).

Antes de publicar este artículo había escrito Hegel un *System der Sittlichkeit* que sólo se publicó íntegramente, por Lasson, cosa de un siglo después; pero Rudolf Haym leyó el manuscrito, y lo que dice de la noción hegeliana de *Sittlichkeit* es también aplicable al artículo de la revista: «La ética de Hegel descansaba en la misma base que constituía la base más fundamental y última de toda su forma de pensar... descansa en la contemplación de la vida ética [*auf der Anschauung des sittlichen Lebens*] de los pueblos clásicos; y su carácter está enteramente coloreado por la Antigüedad griega. Por decir toda la verdad: en cuanto a su contenido, es una descrip-

ción, y en cuanto a su forma filosófica, una absolutización de la vida privada y pública, social, artística y religiosa de los griegos. [16]

No solamente habla Hegel de «la absoluta totalidad ética» en el pasaje que acabamos de citar: unas pocas líneas antes había introducido, en cursiva, la expresión «*absolute Sittlichkeit*». Como observa Haym, «Tenemos pruebas concluyentes de que todavía no veía el arte, la religión y la filosofía situados por encima y tras el espíritu ético, como una manifestación y realización todavía más elevada del espíritu absoluto... Por el momento, la realización real del espíritu absoluto en la vida ética comunitaria era para él la realización completamente verdadera y suprema de este espíritu: el espíritu ético *era* para él lo absolutamente absoluto. Por lo tanto, tenía que estar de acuerdo con la motivación más íntima de la forma de pensar de Hegel, y por ello tenía que estar de acuerdo con la idea esencial de su filosofía: aquella motivación era la restauración del contenido vital de la Antigüedad clásica, y esta idea, la realización de lo que era meramente pensamiento... La restauración de la vida clásica naufragó necesariamente, debido a las condiciones de vida modernas; necesariamente, en consecuencia, tal restauración había de huir hacia la forma del idealismo, hacia la forma de filosofía; y necesariamente esta forma, a su vez, tenía que salvar sus propios derechos proclamándose a sí misma (esto es, el pensamiento) como una realización del pensamiento en última instancia aún más verdadera que la que éste recibe en la realidad ética del Estado... Veremos *más adelante* que, hasta el final, Hegel se decidió, alternativamente, unas veces en favor de la absoluteidad de la aparición objetiva y real del espíritu absoluto en el Estado, otras en favor de la absoluteidad de su aparición 'absoluta' (esto es, ideal) en el arte, la religión y la filosofía. *Por el momento* sabemos que de estas dos decisiones la última es en conjunto la que propuso posteriormente, y que en 1802, cuando se encontraba en pleno florecimiento su concepción filosófica, quería alcanzar el fin verdadero y real... con el espíritu ético» (págs. 161 y s.).

Haym tiene toda la razón al hacer hincapié en la arrolladora importancia de la Grecia clásica para la filosofía de Hegel. (En un agudo libro acerca de *La tiranía de Grecia sobre Alemania* [17], la profesora E. M. Butler, de la Universidad de Cambridge, se ha ocupado de Winckelmann y Lessing, Goethe y Schiller, Hölderlin y Heine, Nietzsche y Stefan George; pero igualmente podría haber cobijado a Hegel bajo tan sugestivo título.) Lo que Haym no reconoce con la

[16] *Hegel und seine Zeit* (1857), pág. 160.

[17] *The Tyranny of Greece over Germany*, Cambridge University Press, 1935; Beacon Paperback, 1958.

suficiente claridad es que la admiración de Hegel por los griegos estaba centrada en Atenas y se basaba en gran medida en la fusión que allí logró del arte y la religión con la vida ética de los ciudadanos; pues difícilmente pueden desenmarañarse, ni siquiera retrospectivamente, el arte, la religión y la vida pública: ¿a cuál de ellas se asignarían el Partenón, las grandes estatuas de Zeus, Atenea y Apolo o los concursos en los que compitieron por el primer premio Esquilo y Sófocles, y, algo más tarde, Sófocles y Eurípides?

Pues, en realidad, cuando Hegel se declaró por la primacía del reino de lo ético, dentro de él estaban *incluidas* el arte, la religión y la filosofía: *jamás* situó el Estado por encima de ellas. Y tampoco es cierto que, «hasta el final, Hegel se decidió, alternativamente, unas veces en favor» de una cosa y otras en favor de otra: en su primer libro, la *Fenomenología*, que él mismo comparaba a una escala (V-PG, II, 2, párrafo 1.°), el arte y la religión (de los que se ocupa conjuntamente) y la filosofía, a la que trata inmediatamente después, es decir, en último lugar, se encuentran en los peldaños superiores, por encima de la *Sittlichkeit* y la *Moralität;* y en su sistema (no sólo en la primera edición, de 1817, sino en la completa revisión de 1827 y en la última edición, publicada un año antes de su muerte) la vida ética y el Estado marcan la primacía de lo que él llama espíritu objetivo, en tanto que el espíritu absoluto, que comprende el arte, la religión y la filosofía, se sitúa por encima de él.

Las razones de Hegel para atribuir un lugar tan elevado a la vida ética y al Estado consisten que (en gran parte bajo la influencia del ejemplo de Atenas) los mira como la matriz en que se desarrollarían el arte, la religión y la filosofía. Hegel no elige entre vida ética y filosofía, como tampoco lo hace entre filosofía y arte; y se percata perfectamente de que tampoco los griegos pensaron en semejante elección.

Mas no todo esto le estaba tan claro en 1802 como cuando publicó en forma final su sistema: en aquella fecha, en realidad, intentó acabar un largo ensayo sobre «La Constitución alemana» [18], del que escribió unas 130 páginas antes de dejarlo; la primera frase decía así: «Alemania ya no es un Estado»; y la cuestión era qué podría hacerse al respecto. Como dice Pelczynski, «Uno de los propósitos de Hegel al escribir *La Constitución alemana* era el de sacar a luz tal hipocresía y hacer que sus compatriotas se enfrentaran con la realidad» (pág. 14), pero fuera de esto sus sugerencias eran «des-

[18] Traducido por T. M. Knox y estudiado por Z. A. Pelczynski en *Hegel's Political Writings* [«Escritos políticos de Hegel»] (1964); el original, en la edición al cuidado de Lasson de los *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.*

cabelladas e imprácticas» (pág. 16); y tal fue, evidentemente, la razón por la que terminó por abandonar el proyecto.

Exactamente por la misma razón su largo artículo en la revista no pudo curar su hondo malestar: estaba muy bien el contrastar Atenas y Kant, pero como decía el propio Hegel al criticar a este filósofo, «en lo que estamos interesados, precisamente, es en saber en qué consisten el derecho y el deber: uno pregunta cuál es el contenido... y lo único que importa es tal contenido». En definitiva, Hegel apenas pasó de insinuar que los antiguos atenienses sabían cuáles eran sus deberes y qué estaba bien, cosa que, aun cuando fuese enteramente cierta, no nos era de gran ayuda aquí y ahora: después de todo, según decía el propio Hegel en la antepenúltima página de su artículo de la revista, los alemanes eran «un pueblo disuelto».

Lo que Haym ha notado, y con mucha razón, es que Hegel era una persona profundamente discrepante consigo misma, pero en el pasaje que hemos citado no ha sido capaz de analizar debidamente esta tensión: sería preciso decir, más bien, que en Hegel existía (especialmente en aquellos momentos, pero no sólo en ellos) un conflicto entre activismo y quietismo. Por ello escribía en la introducción a *La Constitución alemana:* «Los pensamientos que contiene este ensayo no pueden tener ningún otro objetivo ni efecto, con su publicación, que el de entender lo que ya hay [19] y suscitar, pues, una contemplación más serena así como capacidad para soportarlo...» (pág. 5) [20].

Hegel no se contentaba con encontrar armonía en el arte, según habían propuesto Schiller y algunos románticos: le faltaba el genio artístico que permitía a éste encontrar la paz y la felicidad escribiendo obras teatrales y poemas. Lo mismo que Platón y que los pitagóricos, le parecía que el individuo aislado, separado de una comunidad ética, no podía alcanzar lo que más ansía; pero ello se encontraba fuera de su alcance, y mientras tanto el «entender filosóficamente «lo que ya es» puede darle a uno fuerzas para soportar lo que ya es sin tener que cegarse.

La concepción de la filosofía como una terapia ha llegado a asociarse, por lo general, con Wittgenstein, quien en las *Philosophical Investigations* [«Investigaciones filosóficas»] dijo que «el filósofo trata una pregunta como una enfermedad» (255) y comparó los diversos métodos filosóficos con «terapias distintas» (133). También

[19] Estas eran las palabras citadas por Rosenzweig en el pasaje reproducido en H 11.

[20] Esta frase, aunque breve, es enormemente desgalichada; Knox la vierte en un inglés elegante, pero su «actitud tolerante [*tolerant attitude*]» pierde la tristeza y la fuerza del *Ertragen* (soportar) de Hegel.

para Hegel la filosofía era un tipo de terapia, si bien él hablaba dentro de la tradición de Spinoza y de los estoicos. El joven Hegel no era un profesor que, sentado ante la mesa de trabajo, tuviera confianza en su omnisciencia (bien que tal sea, poco más o menos, la imagen popular de esta persona): en realidad no estaba de acuerdo ni consigo mismo ni con el mundo, y necesitaba desesperadamente la terapia de la filosofía, aunque durante muchos años no llegó a dominarla lo suficiente como para curarse a sí mismo.

Capítulo 3

LA FENOMENOLOGIA

22

En 1803 se marchó Schelling de la Universidad de Jena, y dejó de publicarse la *Revista crítica* que habían dirigido conjuntamente él y Hegel. Este no volvió a publicar nada hasta 1807, año en que apareció su primer libro.

Los artículos de la *Revista* no estaban firmados, y tras la muerte de Hegel se suscitó una disputa acerca de uno de ellos (al que no hemos aludido hasta ahora): un grupo de discípulos de cada uno de los directores pretendía arrogar para su maestro su paternidad. Dice mucho, sin embargo, en favor de la comprensión de Hegel por Haym —y podría asimismo decirse, de su sentido de Hegel— el hecho de que creyese «con toda seguridad» que el error estaba «del lado de los discípulos de Hegel con excesivo celo por la fama de su maestro» (págs. 155 y s.), pues una lista de las propias publicaciones, de la mano misma de Hegel, descubierta posteriormente, ha demostrado que Haym tenía razón: el artículo disputado era de Schelling. Con todo, Haym era todo menos partidario de Schelling, y aunque se lo recuerda con frecuencia como crítico de Hegel muy severo, sus críticas están siempre mezcladas de admiración; así, recapitulando la historia de la *Revista,* dice: «El segundo director se escribió tres cuartas partes de la *Revista,* como es notorio; y las tres cuartas partes de ella son verdaderamente importantes [*bedeutend*] y contienen un tesoro de estudios sumamente profundos

y meditados. La cuarta parte restante está formada, en parte, por repeticiones de cosas que Schelling había dicho hacía ya bastante tiempo y en parte por una serie de ocurrencias agudas [*geistreichen Einfällen*] en mayor o menor medida, de pequeñas escaramuzas polémicas, de tosquedades romántico-ingeniosas y de frivolidades elegantes; cuarta parte que, como es notorio, pertenecen al primer director: en aquella época, Schelling dedicó su verdadera actividad de escritor a su *Neue Zeitschrift*» (pág. 157). Esta última observación de Haym tiene bastante importancia: pues a nadie se le hubiera ocurrido juzgar a Schelling principalmente por sus colaboraciones en la *Revista crítica*. Pero Haym va mucho más allá: «Hegel aventaja a su amigo ya en 1802», aun cuando no revelase nunca sentido alguno de superioridad (pág. 158).

No cabe duda de que para semejante juicio se necesita mirar atrás: si Hegel hubiese muerto antes de escribir la *Fenomenología*, Schelling podría seguir incluyéndose en las historias de la filosofía, pero es seguro que a él no se lo mencionaría. Ni tampoco por entonces despertó una atención comparable al renombre de Schelling —cosa que el propio Hegel sabía bien.

La energía de nuestro filósofo se canalizó por dos proyectos estrechamente vinculados: sus conferencias y el intento de dejar listo para la publicación su sistema. Para el primer semestre de clases, que había de empezar a últimos de 1801, anunció «Lógica y metafísica», y tuvo once alumnos (también había anunciado un curso que daría conjuntamente con Schelling, pero al parecer no llegó a tomar cuerpo). Durante el verano de 1802 se dedicó por entero a la labor de escribir, anunciando un libro cuyo título sería «Lógica y Metafísica» o *Systema reflexionis et rationis*»; y cuando indicó que aquel invierno daría un curso sobre el mismo tema mencionó que tal texto aparecería durante la primavera. En el verano de 1803 se propuso abarcar la totalidad de la filosofía, y aludió a un texto que pensaba publicar en la casa Cotta, de Tübingen. Sin embargo, durante los dos años siguientes, hasta el verano de 1805, en sus anuncios no se refirió a libro alguno, sino que sólo prometió conferencias *ex dictatis* [1]*. También enseñó reiteradamente sobre filosofía del derecho.

[1] Véanse, acerca de todo esto, Ros., págs. 160 y ss., y HAERING, «Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes [Historia de la génesis de la *Fenomenología del espíritu*]». Cf. también HAERING, II, págs. 479 y ss., y la introducción de Hoffmeister a su edición de la *Phänomenologie* (1952), páginas XXVIII y ss. Otto PÖGGELER, «Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes [Sobre la interpretación de la Fenomenología del espíritu]» (*Hegel-Studien*, I, 1961), pág. 279, discrepa de la opinión de Haering, pero más adelante, en las págs. 284 y s. y 288 y s., corrobora sus tesis esenciales.

* Sobre este modo de exposición y enseñanza, véase el comienzo del capítulo 5, H 51. (*N. del T.*)

En el invierno de 1803/4 prometió lecciones *ex dictatis* sobre un «Sistema de filosofía especulativa», especificando tres partes: primeramente, lógica y metafísica, o idealismo trascendental; luego, filosofía de la naturaleza, y, finalmente, filosofía del espíritu [2]. Durante el verano subsiguiente no enseñó, mientras que en el invierno de 1804/5 repitió el mismo curso, esta vez con treinta estudiantes (a partir de entonces tuvo siempre entre veinte y treinta). En el verano de 1805 dio otra vez el mismo curso, y volvió a prometer un libro, que, evidentemente, habría de abarcar en un solo volumen todo su sistema.

Durante el invierno de 1805/6 enseñó por vez primera historia de la filosofía, y repitió la filosofía de la naturaleza y la del espíritu bajo el título de *Realphilosophie* [3]; también dio, por primera y última vez, un curso sobre matemáticas, al que asistió como alumno Gabler, que había de sucederle, a su muerte, en la cátedra de Berlín. En los anuncios de los cursos que había de dar aquel invierno no había prometido libro alguno; estos anuncios, naturalmente, estaban escritos unos cuantos meses antes, es de presumir que a final del verano; pero, de hecho, aquel invierno firmó un contrato con un editor de Bamberg, Goebhardt. El título del libro correspondiente parece que era (pues el contrato se ha perdido) el de «Sistema de las ciencias», y, según Haering, «*probablemente* ya... con la especificación de 'Primera parte', pero, *con toda seguridad, sin mencionar todavía ninguna 'Fenomenología'*; según el anuncio correspondiente al verano de 1806, en esta primera parte debía encontrarse aún... la *Lógica*», probablemente junto con una breve introducción (página 122).

Durante el verano de 1806 volvió a dar filosofía de la naturaleza y del espíritu, así como un segundo curso de filosofía especulativa, «en el que dictó por primera vez lecciones sobre Fenomenología y Lógica, que asimismo anunció para el invierno de 1806» (Ros., página 162). Aquel verano la introducción continuó creciendo, y por los alrededores de agosto (no antes, con toda certeza), cuando escribió Hegel el anuncio para el semestre del invierno de 1806/7, aparece por primera vez el título de «Fenomenología», al anunciar *Logicam et Metaphysicam sive philosophiam speculativam, praemissa Phenomenologia mentis ex libri sui* System der Wissenschaft *proxime proditura parte prima*, así como *Philosophiam naturae et men-*

[2] En los anuncios redactados en latín se emplea la palabra *mentis*. Se trata casi de la única razón que hay —y a todas luces es insuficiente (véanse H 34 y H 65)— para traducir el «*Geist*» de Hegel por *mind* [«mente», «inteligencia»] en lugar de *spirit* [«espíritu»].

[3] Sobre la *Jenenser Realphilosophie* y las conferencias de 1803/4 y 1805/6, véase la bibliografía, II, D, 5 y 6.

tis ex dictatis[4]. En realidad, en una fecha tan tardía como el 20 de septiembre de 1806 anunciaba Hegel en la *Intelligenzblatt* de la *Jenaer Allgemeine Literatur Zeitung*, esta vez en alemán, que daría «Filosofía especulativa o Lógica y Metafísica, precedida por la Fenomenología del espíritu... según su tratado» y «Filosofía de la naturaleza y el espíritu... según sentencias dictadas».

Así aparecen por primera vez las palabras «Fenomenología del espíritu», y en tal contexto se insinúa, evidentemente, que el libro a punto de aparecer contendrá principalmente su «Lógica y Metafísica» (que trata siempre como un solo asunto). La Fenomenología constituirá solamente la introducción del primer volumen, no el total de su contenido, y menos aún una obra de importancia por sí sola. Según el contrato con el editor, la primera parte del libro debería estar impresa por Pascua de Resurrección de 1806, pero, en realidad, ello no se llegó a cumplir: Hegel encontraba las mayores dificultades para escribirlo. Por fin, el 8 de octubre envió por correo a Jena la primera mitad del manuscrito, y terminó el resto durante la noche del 12 al 13 del mismo mes. Sin embargo, el título de «Fenomenología del espíritu» lo eligió, al parecer, no antes de agosto (destinándolo a la parte introductoria del primer volumen), y es de presumir que todavía en septiembre seguía teniendo la esperanza de que en ese mismo volumen se encontraría la Lógica (e incluso sería su parte principal), sobre la que tenía escritas copiosas notas.

En enero corrigió las pruebas, y envió el *prólogo* a Bamberg (otras noventa y ocho páginas más, en la primera edición). A primeros de abril pudo ver los primeros ejemplares de su libro, que no fue concebido y escrito del modo que la mayoría de la gente imagina que escribía sus libros el profesor Hegel, sino que era la obra de un espíritu atormentado[5].

Hegel escribiendo la *Fenomenología* está a mil leguas de la serenidad del Erasmo de Holbein, de pie junto a su pupitre como imagen intemporal del estudioso austero: mucho más cerca se encuentra del mundo de las novelas de Dostoyevski. Lejos de ser verdad que su vida estuviera en blanco y que sus pensamientos se encontraran lejanos a las preocupaciones de la carne y de la sangre, dictados solamente por una lógica helada —si no perversa—, aún no se ha señalado toda la hondura de los tormentos que experimentaba.

Goebhardt no había mostrado gran interés por publicar el libro de Hegel, y Niethammer, el mejor y más fiel amigo del filósofo, había firmado un compromiso por el que sufragaría personalmente

el coste total de la edición en caso de que Hegel no hubiese entregado el manuscrito completo el 18 de octubre (sólo con esa condición accedió el editor a pagar al autor un adelanto del que tenía gran necesidad). Hegel entregó la mitad del manuscrito con diez días de adelanto sobre la fecha tope, pero luego se aproximó Napoleón, acabó con el Sacro Imperio Romano Germánico, fundado por Carlomagno en el año 800, en la batalla del Jena y ocupó la ciudad el 13 de octubre. Hegel acabó el libro en la noche del día 12 al 13, lleno de temores de que la primera parte se hubiese extraviado y preguntándose si podría atreverse a entregar al correo la segunda parte; el día 18 escribe a Niethammer que, según le han indicado, «en tales circunstancias prescriben todas las obligaciones», pero que en cuanto salga el siguiente correo enviará el resto de la obra (mientras tanto había habido un gran incendio en Jena, y se habían producido algunos actos de saqueo). Así es como se terminó este libro —excepto en cuanto al prólogo, que lo escribió en enero.

23

Podría suponerse que a partir de entonces todo fue paz. Pero el 5 de febrero Christiana Charlotte Johanna Burkhardt (cuyo apellido de soltera era Fischer) dio a luz un hijo ilegítimo, Ludwig, hijo de Hegel. La mayoría de quienes han escrito sobre Hegel apenas han mencionado este hecho: en casi todos los casos porque no lo sabían, y en unos pocos (muy pocos) porque lo consideraban indelicado. Glockner no solamente no menciona ni a la madre ni al hijo en su obra de dos tomos (pese a dedicar un capítulo acerca de las mujeres con las que mantuvo correspondencia Hegel diciendo: «Nada hay que permita suponer que alguna de estas relaciones diese lugar a un problema moral, cosa sobre la que Hegel siempre pensó seriamente» (I, pág. 283).

Hay al menos dos razones para *no* omitir algunos detalles sobre Ludwig: si se lo pasa por alto, es imposible entender realmente el estado de ánimo en que se encontraba Hegel mientras escribía su primer libro; y, en segundo lugar, el nacimiento del niño introdujo en su vida un problema moral muy grave. Lo primero estará bastante claro ya en estos momentos: la *Fenomenología* se escribió en un lapso de pocos meses, bajo una tensión inmensa; pues no la redactó teniendo de antemano un esquema claro (esto es, como si hubiera sabido exactamente qué se proponía hacer y lo hubiera realizado luego): se pasó años anunciando un libro y sin ser capaz de escribirlo, aun cuando fue acumulando páginas y páginas de borradores y de notas de clase. En el ínterin, no sólo publicaba Schelling un libro

[4] En la frase que sigue se traduce esta redacción latina del programa.
[5] Cf. MÜLLER, pág. 163: «En copiar simplemente este libro, sin pensar, se invertiría un tiempo no mucho menor que los meses que tardó en crearse.»

tras otro, sino que J. F. Fries, tres años más joven que Hegel, que había comenzado la carrera académica con él en Jena en 1801 y que, juntamente con él, había sido nombrado allí profesor extraordinario desde 1805, había aceptado aquel mismo año una cátedra en Heidelberg; y Krug, nacido el mismo año que Hegel, había publicado lo suficiente para conseguir una cátedra en Königsberg cuando murió Kant, en 1804. La cuestión no era meramente de honor, prestigio o dinero (aunque las angustias económicas de Hegel eran desesperadas), sino de si era él capaz o no, con más de treinta y cinco años, de escribir un libro. Cosa que se encontraba entrelazada con el problema de si podría resolver sus dificultades filosóficas, aclarar sus pensamientos y resolver sus tormentos intelectuales al mismo tiempo que las demás cuestiones que lo abrumaban.

Jena, que había sido un gran centro intelectual antes de la llegada de Hegel, vinculado como estaba a los nombres de Goethe y Schiller, Fichte y los comienzos del movimiento romántico, así como a Schelling, había perdido ya su atractivo. Todo el que era alguien se marchaba, y tras la batalla de Jena, Hegel no pudo dar clase aquel semestre de invierno; tenía una necesidad urgentísima de encontrar trabajo en algún otro sitio, y a primeros de 1807 se trasladó a Bamberg a dirigir un periódico.

En el verano de 1806, cuando había empezado, por fin, a escribir, tratando de aclararse en ese mismo proceso y sin ninguna idea clara de qué podría exactamente salir de aquello, dejó embarazada a una mujer de Jena, cosa que supo mientras escribía furiosamente y se iba dando cuenta de que el libro estaba transformándosele radicalmente entre las manos. Para octubre la parte introductoria se había convertido en un mazo de papeles tan grueso que no podía pensarse en que incluyese ni siquiera el primer tercio de su sistema, esto es, la Lógica. Pero era preciso no sobrepasar la fecha tope, el ejército francés estaba allí mismo, y sus días en la Universidad de Jena estaban contados; de modo que cortó el cordón umbilical.

Luego, en enero, cuando se esperaba que naciese la criatura de un día para otro, Hegel añadió repentinamente un enorme prólogo a la introducción de su sistema (pese a que ella misma empezaba con una «introducción» de diecinueve páginas), prólogo al que algunos de los mejores conocedores de los escritos hegelianos consideran su ensayo más importante. El día 5 de febrero nació Ludwig.

¿Quién era la madre? Tanto la biografía de Rosenkranz como la edición por Karl Hegel de las cartas de su padre observan una discreción tan completa que ni mencionan la existencia de la madre ni del hijo; pero los rumores fueron creciendo, sin ser desmentidos. Todavía en 1954, la larga nota sobre esta cuestión al final del tercer tomo de la edición crítica de las cartas (págs. 433 y ss.) daba una

idea completamente engañosa de la madre: el documento fundamental apareció en el cuarto tomo (de 1960), pero sin comentario alguno sobre su importancia.

El documento en cuestión está desglosado de los archivos bautismales de Jena, y dice así: «Christiana Charlotte Burkhardt (de soltera Fischer), esposa abandonada de un criado de un conde, [con] su tercer hijo ilegítimo, Georg Ludwig Friedrich... Fecha de nacimiento, 5 de febrero de 1807, a las 12 de mediodía; fecha de bautismo, 7 de febrero de 1807. Padrinos: el señor Friedrich Frommann, librero de esta ciudad, y el señor Georg Ludwig Hegel [el hermano del padre], teniente del Regimiento Real de Würtemberg del Príncipe Coronado. (Alumbramientos anteriores: el 18 de octubre de 1801, ilegítima, una hija: Auguste Theresia[6]. El 9 de marzo de 1804, por segunda vez ilegítimamente, un hijo, muerto el 30 de noviembre de 1806)». En el registro se indica también que la madre era hija única, que su padre era un mensajero de la corte (no se menciona a la madre) y que había nacido el 8 de mayo de 1778.

En suma: tenía casi ocho años menos que Hegel, pero no era éste quien la había sumido en la deshonra; y, teniendo en cuenta su pasado y los prejuicios de la época, apenas podría haber sorprendido que el profesor Hegel hubiera hecho todo lo posible por olvidar el asunto completamente; sin embargo, según escribía a Frommann desde Bamberg el 9 de julio de 1808: «Tengo siempre que lamentar amargamente que hasta ahora no he sido capaz de arrancar enteramente de su condición actual a la que es madre de mi hijo, y que, por consiguiente, puede reclamarme todo tipo de obligaciones. Le soy sumamente deudor por haberme ayudado a hacerle a ella las cosas un poco más fáciles.» Cuando el niño tuvo cuatro años se le entregó a la señora de Frommann, Sophie Bohn, que había enviudado en 1803 y en 1807 se había trasladado a Jena con sus dos hijos, en donde abrió una residencia para muchachos.

En 1811 se casó Hegel, siendo director del *Gymnasium* de Nüremberg, y en 1816 recibió, por fin, la oferta de una cátedra de filosofía (en Heidelberg); entonces escribió a Frommann una carta, fechada el 28 de agosto de 1816, casi dos meses antes de mudarse de Nüremberg, en la que decía: «Mi esposa y yo hemos resuelto que Ludwig viva ahora con nosotros.» Ludwig se incorporó aquella primavera a la familia, que contaba ya con dos hijos (el primer fruto del matrimonio de Hegel, una niña nacida en 1812, había muerto

[6] La inscripción de Ludwig en el *Stammbuch* [álbum] de su hermana, fechada el 26 de marzo de 1823, y la carta de despedida que la escribió en 27 de agosto de 1825 permiten advertir la hondura de sus sentimientos hacia ella (véase B IV, págs. 126 y 130).

a poco de nacer); tenía entonces diez años, y sus hermanitos, tres y cuatro, respectivamente.

El 19 de abril de 1817 escribía Hegel a Frommann lo que sigue: «Mientras tanto, Voss nos ha traído a Ludwig. Acabo de informarle de la muerte de su madre, que me hizo saber Voss, y le ha afectado mucho más que a mí. Mis sentimientos por ella se habían extinguido hace mucho tiempo, y lo único que me preocupaba era que tuviera contactos desagradables con Luwig (y así, en forma indirecta, con mi mujer)... Demuestra tener una buena cabeza; actualmente va al *Gymnasium* de aquí, que, desde luego, podría ser mejor; pero me tiene asombrado cuánto latín ha aprendido este invierno.»

Desde Berlín escribió Hegel a Frommann el 8 de abril de 1822 que Ludwig había sido confirmado «hace ocho días», y que le gustaría que entrara en algún comercio de meritorio. Una carta del 6 de junio de 1822 al ministro de Instrucción, Altenstein, nos permite vislumbrar que Hegel se encontraba en apuros económicos. El 9 de julio vuelve a tratar con Frommann del futuro de Ludwig; éste sentó plaza más tarde en el ejército holandés y pasó a Batavia, en donde murió de fiebres el 28 de agosto de 1831.

Antes de embarcar para las Indias Orientales, el muchacho, que tenía entonces dieciocho años, escribió dos cartas desesperadas (B IV, págs. 228 y ss.). La primera, fechada el 11 de julio de 1825, está dirigida al ayo de su hermana, y en ella se queja de que su «madrastra, que tiene dos hijos propios», no le ha tratado como a ellos; «así es que he vivido siempre con miedo, sin querer a mis padres: relación que tenía que producir una tensión constante»; le hubiera gustado escaparse, pero carecía de medios; y hubiera querido estudiar medicina, «pero se me hizo saber que ni pensara en semejante cosa: ¡tenía que ser comerciante! Yo ya les había dicho antes que muy difícilmente me quedaría allí, pues no me sentía nacido para tal ocupación; la respuesta fue que entonces no me mantendrían más. Y eso es lo que realmente ha sucedido ahora.» Se ha alistado por seis años, y quedará libre, según dice, el 24 de junio de 1831. Ha encontrado unos cuantos jóvenes con los que congenia. «Si pudiera usted proporcionarme algunos detalles más de las circunstancias de mi querida madre, de su última situación, cuando murió, y de su relación con el Sr. Hegel, le quedaría muy agradecido: me encuentro sumido en tal incertidumbre acerca de todo esto, aunque son cosas que me tocan muy de cerca.»

La otra carta, a su hermana, fechada el 27 de agosto de 1825 (el día del cumpleaños de su padre), está escrita a bordo. Es mucho más breve, y termina con las palabras: «¡Adiós! Tu hermano que te quiere hasta la muerte.»

24

Algunos profesores se sienten plenamente satisfechos dando clase o, al menos, encuentran en ello alivio y distensión. No así Hegel. Ya de estudiante se le había criticado su escasa facilidad de palabra y débil voz; y el 27 de noviembre de 1803 escribía Goethe a Schiller: «En cuanto a Hegel, he estado pensando si no podría ayudársele mucho si alguien le enseñase algo sobre la técnica de la retórica. Es un ser humano verdaderamente excelente, pero sus declaraciones se prestan a demasiadas objeciones»; a lo que Schiller respondió: «...Me agrada muchísimo que vaya usted conociendo mejor a Hegel. Mas difícilmente podrá dársele lo que le falta.» El 14 de marzo de 1807, inmediatamente antes de la aparición de la *Fenomenología,* Goethe escribió a su amigo Knebel hablándole de la alegría que le causaba el que Hegel fuese a publicar un libro: «Estoy ansioso por ver despacio una presentación de su modo de pensar: tiene una cabeza tan extraordinaria, y encuentra tantas dificultades para comunicar sus ideas.

Rosenkranz describe a Hegel en sus conferencias de Jena de la siguiente forma: «Sin preocuparse lo más mínimo por la elegancia retórica, sino entregado enteramente al tema, profundamente afectado por la tendencia de la época actual, siempre esforzándose y, sin embargo, frecuentemente bastante dogmático, Hegel cautivaba a los estudiantes con la intensidad de su especulación. Una extraña sonrisa revelaba la benevolencia más pura, en la que, con todo, había algo punzante, incluso cortante, doloroso o bien irónico. Reflejaba el rasgo trágico del filósofo, del héroe que lucha con el enigma del mundo.

»Sobre la masa de estudiantes Hegel no ejercía la menor influencia: únicamente sabían de él que era un ser raro y sumamente oscuro; y los que no sólo querían escuchar a los viejos profesores, sino alguna vez a alguno de los jóvenes, preferían a Fries, que trataba de abrirse camino al mismo tiempo que Hegel. Pero un pequeño círculo de seguidores y admiradores se asía a él todavía con mayor firmeza, y su entusiasmo aumentó inmensamente, en especial durante los últimos años de su estancia en Jena» (págs. 215 y s.).

También Rosenkranz nos ha conservado el final de la última conferencia de Hegel en Jena:

«La fenomenología constituyó el tema de la última conferencia de Hegel en Jena. Y concluyó el curso sobre filosofía especulativa, el 18 de septiembre de 1806, con estas palabras:

»Esta es, caballeros, la filosofía especulativa, hasta el punto en

que la he logrado elaborar. Considérenla un comienzo de filosofar que ustedes llevarán mucho más adelante. Nuestra época es importante, son tiempos de fermentación en los que el espíritu ha dado un salto, ha trascendido su forma anterior y ha adquirido otra nueva. Se han disuelto y hundido, como una imagen de un sueño, toda la masa de nociones y conceptos anteriores, las ataduras del mundo. Tenemos al alcance de la mano una nueva emergencia del espíritu, cuya aparición debe saludar y reconocer, sobre todo, la filosofía; en tanto que otros, resistiéndola impotentemente, se aferran a lo que ya ha pasado, y la mayoría constituye inconscientemente la masa de su aparición, mas la filosofía, reconociéndolo como lo eterno, tiene que rendirle honores. Esperando que me recuerden graciosamente, les deseo felices vacaciones» (págs. 214 y s.).

En ocasiones, Hegel era capaz de ser suficientemente claro. Pero la curiosa alternancia de un estilo vigoroso y directo con todo tipo de oscuridades, entre ellas frases ciempiés, que es preciso ir interpretando trocito a trocito, no era algo en lo que fuese único. Pues cuando Hegel fue a Jena a comenzar su carrera universitaria, el máximo filósofo todavía vivo (y el primero perteneciente a la historia universal que escribiera sus grandes obras en alemán) era Kant, y el filósofo alemán más destacado después de él era Fichte; mas ambos habían sentado un curioso precedente: habían escrito ensayos populares que les consagraron como maestros de la prosa clara y vigorosa, pero también grandes obras filosóficas en un lenguaje sumamente académico, refulgente de oscuridades. Así, en una obra tan relativamente sencilla y comprensible como la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* de Kant (1785), que es uno de los grandes clásicos de la ética, se encuentra una frase de página y media de extensión [7].

Leibniz había escrito filosofía en francés y en latín, no en alemán. Al hilo de Kant se había empezado a formar otra tradición, cuyas avanzadas eran Lessing y Schiller; pero estos dos autores no eran filósofos profesionales, y la filosofía constituía para ambos una ocupación meramente lateral: eran poetas, dramaturgos y críticos que habían escrito incidentalmente ensayos de gran interés filosófico. Si es que significaban algo a sus ojos, los escritos populares de Kant y, en especial, los de Fichte ponían en entredicho aquel estilo para Hegel: pues no le gustaban nada los ensayos populares de Fichte, y en el caso de Kant no podía existir la mínima duda de que su grandeza y talla filosófica dependían de las obras escritas en un estilo completamente prohibitivo. Si uno quería entrar en la fila como digno sucesor de Kant y de Fichte, a Hegel —desgraciadamente— le parecía muy claro cómo era menester escribir. Por lo demás, ni una mirada atrás ni la lectura de la filosofía escrita en otras lenguas cambiaba el veredicto: en el pasado reciente no había obra que Hegel admirase tanto como la *Etica* de Spinoza, y retrocediendo aún más temporalmente se encontraba uno con Aristóteles, al que estimaba en grado sumo (con el tiempo, Hegel llegó a tener la ambición de igualar lo realizado por Aristóteles poniendo a punto una síntesis suprema de lo que la filosofía había logrado hasta su época).

[7] En la sección II, págs. 34 y s.: se trata del párrafo que sigue a la larga nota a pie de página sobre Sulzer.

Ni Aristóteles ni Spinoza, como tampoco Kant en sus obras fundamentales, habían dado cuartel al lector no especialista, ni mostrado la menor preocupación por la popularidad; y lo mismo sucedía con Platón en diálogos tardíos tales como el *Parménides* y *El sofista*. Para entrar en la misma lista que ellos, Hegel decidió escribir como ellos, no como Lessing ni como Schiller —ni tampoco como él mismo había escrito antes de ir a Jena.

Tanto Glockner como Müller han advertido que a Hegel le sucedió algo extraño. Pues el primero dice, pese a su propia y no oculta admiración por Fichte (II, pág. 227): «*Fichte lo sacó del curso que seguía:* sin su precedente, Hegel no hubiese elaborado método dialéctico alguno: lo más probable es que hubiese ampliado el kantismo en forma análoga a la de Schiller» (II, pág. 215); y Müller escribe: «En Jena, su amigo Schelling era el mal espíritu y el seductor de Hegel: como una araña teje su sistema, saca él la tela de sí mismo, atrapa y envuelve a su presa; y el animal así apresado, atraído irresistiblemente por el torrente de palabras latinizantes, se hunde exultante en las redes de la 'absoluta indiferencia'. Hegel sucumbió al jolgorio e intentó hacer algo que no podía: 'especular' e 'interpretar' con igual frivolidad. Una vez que la fama de Schelling como flautista variopinto lo había hecho atrapar una invitación para ir a Würzburg... volvió Hegel a su yo genuino... y en el prólogo a la *Fenomenología* estampó una confesión pública» (págs. 170 y s.).

Lo mismo Glockner que Müller señalan hechos de importancia; pero es menester que se inserten dentro del programa general que hemos trazado aquí. La deuda de Hegel para con Fichte y Schelling es muy grande, ciertamente, y en gran medida es negativa, una carga e incluso una maldición. Pero también G. R. G. Mure tenía su razón cuando dedicaba a Aristóteles la primera mitad de su *Introducción a Hegel*, y Glockner no exagera al decir en una nota a pie de página: «En las monografías futuras se demostrará que, de 1802 a 1815, Hegel reelaboró innumerables pasajes de Platón y de Aristóteles en su propia filosofía, en parte introduciendo traducciones literales de ellos. Wilhelm Purpus ha aducido ya un número sor-

prendente de casos...»[8] Los tres primeros apartados de la *Fenomenología* («La conciencia») están repletos de ejemplos.

Si es que no estoy equivocado, Goethe y Schiller no entendieron en absoluto el caso de Hegel (por no hablar de los estudiosos posteriores del filósofo). Por extraño que pueda ello sonar, no era incapaz de escribir con claridad, sino que llegó a parecerle que no debía ni había de escribir del modo para el que estaba dotado. La única persona que lo ha visto con claridad, y lo ha expresado hermosamente, es Nietzsche: no era un estudioso de Hegel, y su temprana admiración por Schopenhauer hace más sorprendente el que le haya entendido tan bien; pero ha sido también Nietzsche quien ha dicho en *Ecce homo:* «¿Quién, entre todos los filósofos anteriores a mí, ha sido psicólogo?» (IV, § 6). He aquí su análisis de Hegel, tomado de *Aurora* (§ 193).

«*Esprit y moral.*—El alemán, que posee el secreto de ser pesado con el espíritu, el saber y el sentimiento, y que se ha acostumbrado a considerar el aburrimiento como algo moral, se asusta ante el *esprit* francés, no sea que saque los ojos a la moral; y, sin embargo, este miedo está mezclado de tentación, como le sucede al pajarillo ante la serpiente de cascabel. Entre los alemanes famosos, tal vez ninguno haya tenido más *esprit* que *Hegel;* pero también sentía un temor alemán de él tan grande que le hizo forjar su peculiar mal estilo. La esencia de tal estilo consiste en envolver un núcleo, y continuar envolviéndolo repetidamente hasta que apenas atisbe el exterior, avergonzada y curiosamente, como 'las jóvenes atisban a través de su velo' (por hablar con Esquilo, el antiguo enemigo de las mujeres). Pero ese núcleo es una idea sagaz, y a menudo picante, acerca de los temas más intelectuales, una aproximación de palabras fina y osada, como la que corresponde a una *compañía de pensadores* a modo de entremés de la ciencia; mas así arropada se presenta como la ciencia abstrusa misma y, desde luego, como el aburrimiento más altamente moral. De este modo encontraron los alemanes una forma de *esprit* que les era *lícita*, y gozaron de ella con tan extravagante delectación que la gran, la extraordinaria inteligencia de Schopenhauer se quedó paralizada ante tal cosa: durante toda la vida tronó contra el espectáculo que le ofrecían los alemanes, pero jamás supo explicárselo.»

Este aforismo arroja más luz sobre «el secreto de Hegel» que la enorme obra de Sterling con el mismo título, tanto en la edición en dos tomos (1865) como en la de un solo (1898). Y este ejemplo

[8] II, pág. 336; cf. la pág. 395 y PURPUS, *Die Dialektik des Bewusstseins nach Hegel: Ein Beitrag zur Würdigung der Phänomenologie des Geistes* [«La dialéctica de la conciencia: aportación a la valoración de la Fenomenología del espíritu»], Berlín, 1908.

hace ver que no era vana jactancia lo que decía Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos* (apartado 51): «Lo que ambiciono es decir en diez frases lo que cualquier otro diga en un libro, o lo que cualquier otro *no* diga en un libro».

25

El prólogo de la *Fenomenología* está lleno de excelentes aforismos, algunos pocos tan nudos y manifiestos que no se le pueden escapar a ningún lector, aunque, desde luego, están sepultados en párrafos ciclópeos para repeler de antemano al gusto popular. El libro se llama *Sistema de la ciencia, primera parte*, y el aspecto que presentan las páginas es lo suficientemente prohibitivo como para hacer huir atemorizados a los amantes de leer por encima; pero se detiene y reanima de vez en cuando al lector que persevere con un sorprendente epigrama. La desgracia es que Hegel se para también, escandalizado por lo poco científico de su comportamiento, y decidido a enmendarse en el acto; mas al poco rato vuelve a ocurrir lo mismo. Es como si llevase un traje que no le fuese: los botones saltan una y otra vez, dejando el pecho al descubierto y algo así como el corazón al desnudo; pero constantemente se detiene a coserlos para poder sentirse con libertad de hacer otro movimiento: al parecer no se le ocurre jamás tirar el traje como algo que no le sienta, que podría caerle muy bien a alguien, pero, evidentemente, no a él.

Gran cantidad de observaciones agudas y de formulaciones certeras se encuentran perfectamente escondidas en largas frases, en donde incluso los pocos lectores que las encuentran es probable que musiten algo parecido a «muy bien podría ser» y sigan adelante. Sin embargo, el prólogo no está construido en torno a un esbozo que sirva de esqueleto (como si las observaciones del autor, con frecuencia cáusticas, fueran meros adornos de los que cupiera prescindir): más certero sería llamarle torrente de pensamientos que va de un núcleo a otro —por emplear la imagen de Nietzsche.

Cabe preguntarse brevemente si Hegel no nos hubiera presentado aforismos sin envolturas en caso de que no hubiese asociado tal forma con los tan desvaídos que Schelling acababa de publicar[9] y con la efusión de otros románticos primerizos, como Friedrich Schlegel y Novalis (no mencionemos otros nombres menores). Pero lo que determinó su elección de la forma no fue meramente la in-

[9] «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie [Aforismos introductorios a la filosofía de la naturaleza]», en *Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft* (1806); *Werke*, VII (1860), págs. 140 y ss. y 198 y ss.

sustancialidad de estos aforistas y el peso incomparablemente mayor del pensamiento de Aristóteles, Spinoza y Kant: estaba convencido de que la filosofía tenía que volverse científica en lugar de aforística o ensayística, y el objetivo del prólogo era, en gran medida, el de dar sus razones al respecto. Estas razones merecen muy sobradamente que reflexionemos sobre ellas: acaso no se haya defendido jamás mejor el enfoque sistemático de la filosofía. Lo peregrino es únicamente que (según admite Hegel con cierto embarazo) el prólogo mismo constituye un ejemplo de la clase de escritos que en ese prólogo trata él de desterrar de la filosofía, y que el libro que lo sigue se encuentra asimismo en el extremo opuesto al tipo científico de filosofía en cuyo favor arguye. Mas, con todo, muchos de los que conocen a fondo el *corpus* completo de los escritos hegelianos (si es que no la mayoría) consideran que la *Fenomenología* es su libro más original, sagaz, importante y de mayor interés.

Antes de dedicarnos a estudiar la *Fenomenología* misma y algunos de los problemas que suscita es necesario decir algo más del entorno histórico inmediato del libro: en concreto, de la reacción de Kant ante Fichte y de la de éste para con Schelling.

26

Fichte era preceptor cuando leyó por primera vez a Kant; la impresión que le hizo fue enorme y, como no tenía medios, se fue *andando* de Varsovia a Königsberg a hablar en persona con el maestro. Kant quedó muy favorablemente impresionado por Fichte y recomendó el manuscrito del primer libro de éste a su propio editor, que sacó a luz la *Crítica de toda revelación* en 1792. Por cierto que en los primeros ejemplares faltaban (sin que Fichte tuviera nada que ver con ello) el nombre del autor y el prólogo, y, dado que por entonces se esperaba el libro de Kant sobre la religión (que de hecho apareció al año siguiente), el título de la obra y el editor dieron origen al rumor de que aquel era el libro de Kant. Este explicó que no era suyo, sino de Fichte, y lo ensalzó bastante; de la noche a la mañana éste se hizo famoso.

En 1793 lo llamaron de la Universidad de Jena, en donde empezó a enseñar en mayo de 1794. Era un conferenciante que causaba una impresión nada común, pero su intento de abolir las fraternidades de los estudiantes le ocasionó un exilio temporal de Jena en 1795.

En 1798, Fichte, que dirigía una revista filosófica juntamente con Niethammer (el cual llegó a ser luego el amigo íntimo de Hegel), publicó un artículo de F. K. Forberg (1770-1848) sobre la religión, con un breve prefacio propio en el que hacía a Dios idéntico al

orden moral del mundo. Acusado de ateísmo, escribió un par de vigorosas defensas en 1799 y amenazó con renunciar a su puesto si se le amonestaba; pero las autoridades interpretaron semejante actitud como una renuncia, y tuvo que marcharse.

Para entender a Fichte (y también a Hegel) conviene recordar las últimas palabras de la kantiana *Crítica de la razón pura;* allí, tras rechazar tanto el dogmatismo como el escepticismo, a la vez que insistía en la necesidad del enfoque sistemático, terminaba Kant la primera edición e, igualmente, la muy revisada segunda, diciendo: «Solamente el camino crítico sigue abierto. Si el lector ha tenido la amabilidad y la paciencia de recorrerlo conmigo, podrá juzgar ahora (en caso de que quiera aportar lo suyo propio para que este sendero se convierta en camino real) si acaso no podrá alcanzarse, incluso antes de que transcurra el presente, lo que muchos siglos no habían podido conseguir: esto es, dar plena satisfacción a la razón humana en lo que siempre ha ocupado su anhelo de saber, si bien hasta ahora en vano.»

Esta conclusión de un libro que, evidentemente, era una de las grandes obras de la filosofía le sonó a Fichte como un desafío: Kant había empezado algo que podía y debía estar terminado para 1800; y trató de llevarlo a cabo en sus libros sobre los que llamó *Wissenschaftslehre* [«Doctrina de la ciencia»] y *System der Sittenlehre* [«Sistema de la ética»]. Pero en aquel momento, en 1799, cuando Fichte perdió su puesto de profesor y hubo de abandonar Jena, Kant se separó públicamente de él en una declaración aparecida en el *Allgemeine Literaturzeitung* [10]: tenía entonces setenta y cinco años, había tenido por su parte suficientes dificultades con la censura, había continuado publicando libros (una docena de ellos en la década de 1790) y no había seguido de cerca las publicaciones de Fichte; no tenía ningún deseo de que lo considerasen responsable de las opiniones de éste, cualesquiera que fuesen.

La manifestación de Kant reza así:

> Como respuesta a la solemne invitación que se me ha hecho en nombre del público por el recensor del *Bosquejo de filosofía trascendental,* de Buhle, en el número 8 del *Erlangischen Literaturzeitung,* de 1799, declaro por la presente que tengo a la *Wissenschaftslehre* de Fichte por un sistema enteramente insostenible... Además, he de hacer notar que me es incomprensible la presunción de atribuirme la intención de presentar meramente una *propedéutica* a la filosofía trascendental, y no el sistema mismo de esta filosofía: semejante

[10] N.º 109, recogida en *Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel* [«Vida y correspondencia literaria de Fichte»], ed. al cuidado de I. H. Fichte, t. II, 2.ª ed. revisada (1862), págs. 161 y s. [así como en la *Akademieausgabe* (=edición publicada por la Academia de Ciencias de Berlín), de KANT, XII, págs. 370 y s. *(T.)*].

intención no puede habérseme pasado jamás por las mientes, dado que yo mismo he alabado el completo conjunto de filosofía pura de la *Crít. de la r. P.[ura]* como su mejor marca de verdad. Y puesto que el recensor acaba por pretender que la *Crítica* no ha de tomarse *a la letra* en cuanto a lo que literalmente enseña acerca de la sensibilidad, sino que todo el que quiera entender la *Crítica* tiene que dominar primeramente el punto de vista apropiado (beckiano o fichtiano), ya que la letra *kantiana* —no menos que la aristotélica— matará al espíritu, declaro por la presente una vez más que, en verdad, la *Crítica* ha de entenderse de acuerdo con la letra, y ha de considerarse únicamente desde el punto de vista del entendimiento común, que sólo requiere ser cultivado suficientemente para tales investigaciones abstractas.

Un proverbio italiano dice: «Que Dios nos proteja simplemente de nuestros amigos, que de los enemigos ya nos cuidaremos nosotros mismos.» Pues entre los llamados amigos hay algunos, benévolos, que están bien dispuestos para con nosotros, pero que en la elección de medios para favorecer nuestras intenciones se comportan al revés (torpemente); mas en ocasiones hay también otros, fraudulentos y pérfidos, que planean nuestra destrucción mientras emplean el lenguaje de la benevolencia *(aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum genere)*, de los cuales y de cuyas asechanzas no puede uno nunca precaverse bastante. Con independencia de esto, sin embargo, la filosofía crítica, por virtud de su inexorable tendencia a satisfacer la razón, tanto teorética como moral-prácticamente, tiene que sentirse convencida de que no le está reservado ningún cambio de opinión, perfeccionamiento ni edificio doctrinal de otra forma; sino que el sistema de la crítica, por descansar en unos cimientos plenamente seguros, se mantiene firme para siempre y es indispensable para los supremos fines de la humanidad igualmente en todas las edades venideras.

7 de agosto de 1799
Immanuel Kant

Es probable que parte de lo intemperante del lenguaje estuviese enderezado hacia el recensor, y no hacia Fichte. La declaración manifiesta una profunda irritación por todo el parloteo entonces habitual sobre la supuesta diferencia entre la letra y el espíritu de la filosofía kantiana (la insinuación de Schiller en su décimotercera carta —véase H 7— había caído en tierra fértil), y por todas las tentativas de completar lo iniciado por Kant; mas, sin duda, no es un documento atractivo[11].

Fichte debía demasiado a Kant para creer que él personalmente podía publicar una réplica; por lo cual escribió a Schelling una carta, para que la publicase en la misma revista; y, efectivamente, allí

[11] Karl POPPER, *The Open Society and Its Ennemies*, edición revisada, 1950 [versión cast., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1957], presenta este episodio de modo absolutamente erróneo y omite toda mención de la acusación de ateísmo y de la separación académica de Fichte: dice Popper, en cursiva, «no he visto hasta ahora ninguna historia de la filosofía en la que se afirme claramente que, en opinión de Kant, Fichte era un deshonesto impostor» (capítulo 12, pág. 249 [ed. cast. cit., págs. 260-261] y nota 58, págs. 653 y s. [*id.*, págs. 619-20]); lo cual es enteramente representativo de tal capítulo 12, dedicado a Hegel. (Véase WK, capítulo 7.)

apareció en el número 122 *(ibid.*, págs. 163 y s.). El tono era muy respetuoso, pero reproducía el contexto de las palabras que citaba Kant de una carta que él mismo había escrito a Fichte hacía bastante tiempo; y de este modo hacía ver que el propio Kant había hecho referencia a su *Altersschwäche* (agotamiento senil). Mencionaba también que, desde largo tiempo atrás, Kant no estaba al corriente de las obras que salían a luz, y terminaba así:

«Sólo puede esperarse, querido Schelling, que, de igual modo que los defensores de la metafísica prekantiana no han cesado todavía de decir a Kant que se ocupa de sutilezas infructuosas, Kant nos diga lo mismo a nosotros; y sólo puede esperarse que, exactamente igual que ellos aseveran que su metafísica continúa indemne, inmejorable e inalterable por toda la eternidad, Kant asevere lo mismo de la suya frente a nosotros. Quién sabe dónde estará trabajando ya ahora la ardiente cabeza juvenil que irá más allá de los principios de la *Wissenschaftslehre* y tratará de demostrar sus errores e insuficiencias. Que el cielo nos conceda la gracia de que no nos refugiemos en la aserción de que todo ello son sutilezas infructuosas y de que, en verdad, nada tenemos que ver con tal cosa, sino que uno de nosotros (o, si es que tal cosa fuese más de lo que podría pedírsenos, alguien formado en nuestra escuela, en lugar nuestro) se alce y, o bien *demuestre* la nulidad de aquellos nuevos descubrimientos, o, si no puede hacerlo, los acepte agradecido en nuestro nombre.»

Cuando, sólo dos años después, Schelling resultó ser aquel joven incendiario, a Fichte le faltó la gracia que había deseado. Hasta 1801, Schelling se vio a sí mismo como el seguidor de Fichte, y le pareció que ambos representaban la misma dirección; pero el opúsculo de Hegel sobre *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* (1801) le llevó a considerar su propia filosofía como un avance sobre la de Fichte comparable a la de éste con respecto a la kantiana.

El 20 de septiembre de 1799 escribía Fichte a Schelling: «Nuestras cartas, mi querido amigo, se han cruzado; y en el interín habrá recibido usted la mía acerca del anuncio de Kant [se refiere a la que acabamos de citar]. Usted toma este asunto en una forma perfectamente admisible, pero que no es en la que yo lo tomo: desde luego, estoy enteramente convencido de que la filosofía kantiana es un completo absurdo cuando no se la entiende como nosotros la entendemos[12], pero creo, en descargo de Kant, que nunca ha llegado a profundizar verdaderamente en su propia filosofía, y que actual-

[12] Este juicio quedará aclarado más adelante, cuando tratemos de Hegel comparado con Kant, al final de H 42.

mente ya ni la conoce ni la entiende; en cuanto a la mía, es indudable que no sabe nada de ella salvo lo que haya podido coger al vuelo de alguna recensión unilateral. Por el momento no quiero hacer nada más que lo que le he enviado hace poco; pero si *usted* quisiera hacer algo, si quisiera presentar al público su opinión, sería algo que, a mi juicio, podría estar muy bien: usted parece no ser parte en el asunto, tiene un público que lo respeta, y la principal demostración externa de la justeza de la *Wissenschaftslehre* es que una cabeza como la suya la haya absorbido y la haya hecho tan fértil en sus manos —demostración que la gente olvida a veces...» *(ibid.*, páginas 404 y s.).

Escasamente un año más tarde escribía Fichte a Schelling una carta de la que únicamente subsiste un borrador, que comienza así: «Le he escrito, mi querido amigo, acerca de ciertas diferencias en nuestros puntos de vista, no como si las considerase obstáculos para una empresa común (lo cual, indudablemente, tampoco lo cree usted), sino para darle alguna prueba de la atención con que leo lo que escribe. Sólo que diría a cualquiera menos a usted, cuyas dotes adivinatorias, verdaderamente divinas [*wahrhaft göttliche Divinationsgabe*] conozco, que era él quien estaba manifiestamente equivocado» *(ibid.*, pág. 320).

El 15 de noviembre de 1800 escribe Fichte a Schelling acerca del *Sistema de idealismo trascendental* de este último, que acababa de aparecer: «La alabanza no es cosa oportuna entre nosotros; y a semejante respecto sólo esto: todo es tal y como era de esperar de su genial concepción [*von Ihrer genialischen Darstellung*]. En cuanto a su *oposición* entre la filosofía trascendental y la de la naturaleza, sigo sin estar de acuerdo con usted: todo parece depender de una confusión entre actividad *ideal* y *real*, confusión en la que ambos hemos incurrido aquí y allá, pero que espero eliminar completamente en mi nuevo ensayo... *(ibid.*, pág. 324).

El 31 de mayo de 1801 seguía escribiendo Fichte con el mismo espíritu: «Entre personas que trabajan en la misma ciencia y que saben (como de mí mismo yo sé desde hace ya ocho años) que han captado lo acertado, el respeto mutuo sólo puede significar que se tienen una confianza recíproca suprema, que se interpretan siempre la una a la otra concediéndose todos los beneficios de la duda y que, cuando ello ya no basta, esperan que el extraviado amigo, merced a su talento, terminará por encontrar la ruta acertada. Así es como me he comportado yo siempre con usted, y usted me ha demostrado igual actitud siempre que se veía obligado a considerarme equivocado. Ahora bien, en lo que se refiere a mí en relación con usted...» Y, tras muchas páginas de explicaciones, añadía finalmente una postdata del 7 de agosto: «Hasta pronto, mi amigo más querido; esta carta se había quedado dando vueltas por aquí, sin sellar...» *(ibid.*, páginas 340-48).

La respuesta de Schelling, del 3 de octubre de 1801, escrita después de la publicación del ensayo de Hegel sobre *La diferencia*, tiene un tono muy distinto: «...La conciencia o sentimiento que usted, por su parte, tenía que tener sobre este punto le obligó en *El destino del hombre* a transferir a la esfera de la *fe* —de la que, en mi opinión, se puede hablar tan poco en filosofía como en geometría— la dimensión especulativa, dado que no podía encontrarla en su propio *saber;* pues en ese mismo ensayo explicaba usted (casi con estas mismas palabras): la realidad verdaderamente primordial —o sea, la dimensión especulativa, según es de presumir— no puede aparecer jamás en el saber. ¿No es esto prueba suficiente de que su saber no es un saber absoluto, sino que sigue estando de algún modo condicionado...? ...Tiene que perdonarme si le digo que toda su carta está empapada de una total incomprensión de mis ideas, cosa que es natural teniendo en cuenta que no se ha esforzado usted por llegar a conocerlas realmente. Por otra parte, de todas las ideas que tuvo usted la amabilidad de comunicarme en su carta, no había una sola que me fuese nueva [*fremd;* literalmente, ajena]; también conozco, en parte por haberlas empleado yo mismo (cosa que acaso me conceda usted), todas las artes que se utilizan para demostrar que el idealismo es el único sistema necesario; y estas artes, que eran fatales para todos sus adversarios anteriores, no tienen efecto contra mí, ya que yo no soy adversario suyo (aunque usted, muy probablemente, sí lo es mío). Ya he dicho antes que no me parece falso su sistema, puesto que es una parte necesario del mío propio, en el que se integra... 'Que no he pentrado la *Wissenschaftslehre*'... Desde luego, no la he penetrado justamente en ese sentido, ni tengo intención de penetrarla nunca en ese sentido: a saber, de tal modo que en tal penetración resulte yo mismo penetrado. Esa es una opinión que no he tenido jamás de la *Wissenschaftslehre,* y mucho menos aún la tengo ahora, cuando debería considerarla un libro del que todo el mundo debería depender de ahora en adelante en filosofía y al que habría que remitir a todo el mundo (si bien el juicio en cuestiones filosóficas se volvería, ciertamente, mucho más sencillo si todo lo que necesitase para él fuese un certificado escrito por usted de que uno lo entiende, o bien de que no lo entiende)» *(ibid.*, págs. 348-57).

La contestación de Fichte, del 15 de octubre, comienza con un debate puramente objetivo de cuestiones filosóficas, y continúa luego: «En su carta se encuentra además una segunda parte que me duele mucho tocar. ¿Por qué no puede usted comunicarse sin insultar...? Tenga usted la bondad de ponerse en mi lugar y pensar de qué

forma debería yo haberme comportado con usted cuando tuve que declarar que nadie, absolutamente nadie, me había entendido.»

En una nota editorial, debida al hijo de Fichte, se explica que la alusión final se refiere a la mención de Schelling que hace Fichte en el anuncio de su nueva formulación de la *Wissenschaftslehre*. Y este es también, indudablemente, el origen de una de las leyendas más populares acerca de Hegel, de quien se dice que murió diciendo: «Sólo una persona me ha entendido, y ésa tampoco me ha entendido»[13]. Anécdota que no sólo es falsa, sino enteramente desacorde con el carácter de Hegel y con su situación histórica; pues en sus últimos años en Berlín tenía muchos discípulos, que se dedicaban a aplicar sus ideas en toda una serie de campos, y de los que algunos eran ya eruditos respetados, y otros alcanzaron gran reputación después de la muerte de su maestro: Hegel no se sintió solitario e incomprendido. Por el contrario, Fichte sí se sintió, y no dejó de quejarse por escrito: el ejemplo más famoso y palmario era el libro publicado en 1801 que Schelling menciona al final de la carta citada en último lugar, o sea, el *Informe clarísimo al público sobre la verdadera naturaleza de la novísima filosofía: intento de obligar al lector a la comprensión*. Podría parafrasearse con una punta de malicia la postura de Fichte diciendo que solamente le había entendido una persona (a saber, Schelling), y que ésta tampoco le había entendido. Pero cuando la fama de Hegel eclipsó a la de Fichte, y una gran cantidad de lectores se encontró con que los libros de aquél eran más difíciles que ninguna otra cosa que hubieran leído, ese dicho se le aplicó a Hegel.

No habían faltado provocaciones, pues, para que Fichte atacase en su *Informe sobre el concepto de la Wissenschaftslehre y sus vicisitudes hasta el momento* (1806) a «una de las cabezas más confusas que ha producido la confusión de nuestro tiempo, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, y dijera de él que «esta persona ha demostrado así su absoluta ignorancia de lo que es y pretende la especulación, y que su natural incapacidad para la especulación... es evidente...»[14] No fue nunca dado a prohibiciones, por lo demás, y en su trato con Schelling había dado muestras de considerable nobleza, sin enfurecerse con facilidad, «sino quedando sumamente perplejo ante el martilleo sufrido».

Ahora «la rueda cerraba su círculo», Fichte veía su obra a la misma luz que Kant había visto la suya en 1799, y repudiaba a su primerísimo discípulo, en tanto que el joven miraba la obra de su

[13] Heinrich HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* [«Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania»] (1835), *Sämtliche Werke, Rechtmässige Original-Ausgabe,* V (1861), pág. 211.

[14] *Werke*, tomo 8 (1846), pág. 385.

predecesor como una mera piedra de tropiezo. Schelling había insultado a Fichte como jamás insultara éste a Kant, aun cuando Schelling no se encontraba en el apuro en que se halló Fichte cuando Kant se desentendió de él; y en estos dos respectos Fichte es irreprochable; pero el cambio que experimentó su estima de la capacidad y la obra del joven fue mucho más extrema y deprimente de lo que había sido la transformación del juicio de Kant sobre Fichte. Por lo demás, la diferencia de edad entre Kant y Fichte era de treinta y ocho años, y nunca habían sido amigos íntimos, en tanto que la que mediaba entre Fichte y Schelling era sólo de trece, y habían estado muy unidos durante varios años.

Lo que ahora nos interesa es percatarnos vívidamente de una progresión de resonancias apocalípticas. Pues a partir de la muerte de Hegel no ha habido, probablemente, ningún momento en que existiera un consenso general sobre qué determinado individuo era incuestionablemente el más grande filósofo en vida, y sobre que la totalidad de la historia de la filosofía llevaba, de algún modo, hacia él. En el caso de Kant existía tal consenso, y pocos filósofos del siglo XX se atreverían a negar que en el último cuarto del siglo XVIII no había ningún filósofo de su rango. Ha sido, evidentemente, uno de los más grandes filósofos de la historia; y él mismo dijo, con las palabras finales de su máxima obra: «antes de que transcurra el presente [siglo]... [podría darse] plena satisfacción a la razón humana en lo que siempre ha ocupado su anhelo de saber, si bien hasta ahora en vano».

Cuando apareció el libro en que así hablaba, quedaban diecinueve años; y cuando salió la segunda edición, que había sido revisada a fondo, sólo trece. Dos años después estalló la Revolución francesa, y convenció a miles de intelectuales de que, verdaderamente, se presentaba una nueva era. Entre quienes aceptaron el desafío de Kant, Fichte era, sin duda, la personalidad más destacada; así pudo decir en 1798 Friedrich Schlegel, el espíritu avanzado del movimiento romántico alemán, entonces en eclosión, en sus *Athenäums-Fragmente:* «La Revolución Francesa, la *Wissenschaftslehre* de Fichte y el [*Wilhelm*] *Meister* de Goethe son las máximas tendencias de la época.»

Nadie equipararía hoy a Fichte con Kant; en cuanto a Schelling, apenas interesa salvo a los historiadores. Pero en los años durante los cuales Hegel se esforzaba por escribir su primer libro, se sentía por muchísimos que la inmensa aportación de Kant requería ser completada; cosa que no involucraba necesariamente la idea de que la persona que viniera tras él había de estar por encima, ni siquiera a su par (Moisés condujo a su pueblo únicamente hasta los límites de la tierra prometida, y Josué la conquistó).

Fichte tenía algo de Josué, y —aun suponiendo que no pasara de ello— rompió el hielo que podía haber congelado la filosofía alemana después de Kant: convenció a la generación joven de que aún quedaba por hacer cosas importantes (lo cual no puede ser más pertinente de lo que es para entender la filosofía de Hegel).

Un licendiado que escriba una tesis doctoral muy rápidamente no necesita creer que debe constituir una muestra representativa de lo mejor que sea capaz de hacer; pero cuanto más posponga su redacción más subirá la tensión interna de que la tesis ha de ser una pequeña obra maestra (en especial si mientras tanto ha emitdo juicios incisivos y, en ocasiones, condescendientes acerca de las obras de los demás). Schelling, que publicaba libro tras libro, podía permitirse escribir alguno relativamente sin importancia; pero Hegel, que se encontraba ya a medio camino entre los treinta y los cuarenta años, no podía darse el lujo de publicar un primer libro que estuviese a nivel de los de Krug o Schulze: si era humanamente posible, tenía que ser mejor que todos los publicados por Schelling en tan rápida sucesión. Pero ni siquiera era esto todo (y tal es el punto a cuyo respecto adquiere su absoluta importancia la evolución desde Kant a Fichte y a Schelling).

Lo que se jugaba era mucho más que la dignidad de Hegel, pues podía, o bien escribir una cosa que fuese, en el mejor de los casos, otro buen libro (realizar algo más respetable [que lo que hasta entonces había hecho] aquel profesor de filosofía ya no tan joven), o entrar en la fila frente a Fichte y Schelling y convertirse en el verdadero Josué. O incluso, si Josué y los Jueces habían cumplido ya su obra, intentar la toma de la ciudad santa.

La *Fenomenología del espíritu* fue transformándose entre las manos de Hegel a medida que la escribía; pero en ningún momento pretendió que fuese simplemente otra publicación más, en ningún momento la pensó como una sólida aportación que colocase a su autor a la altura, digamos, de Fries. Pese a todo lo grata que le hubiera sido a Hegel una cátedra de filosofía, la puesta por la que jugaba era incomparablemente superior a eso: la razón humana iba a lograr, por fin, una «plena satisfacción... en lo que siempre ha ocupado su anhelo de saber, si bien hasta ahora en vano».

27

Hegel creía que tal satisfacción había de encontrarse en un sistema comprehensivo, y expuso las razones correspondientes en el prólogo de la *Fenomenología*. No tendría objeto intentar aquí resumirlas, pero sí podemos añadir un par de importantes aspectos a las razones que él aduce.

El primero lo hizo ver perfectamente Haym en 1857: «...tal es el carácter del sistema hegeliano (al que yo llamo una *obra de arte del saber)*: no quiere disolver críticamente el mundo del ser y del saber, sino lograr la comprehensiva unidad de un todo lleno de belleza; no quiere sacar a luz las perplejidades del conocimiento o aclarar los límites, las contradicciones y las antinomias del mundo del espíritu, sino, por el contrario, vencer tales desconciertos y reconciliar semejantes contradicciones. Es, según yo lo digo, la *presentación del universo como un cosmos bello y viviente*. A la manera de la antigua filosofía griega, quiere mostrar que en el mundo como conjunto todas las partes cooperan y se unen en un orden armonioso» (págs. 96 y s.).

Sólo ha de señalarse como engañosa la negativa primera parte de la tercera frase; pues es claro que Hegel tenía por uno de sus principales objetivos el de sacar a luz las perplejidades, los límites, las contradicciones y las antinomias del espíritu, si bien (y ello es lo que debía de tener en las mientes Haym) no como rasgos definitivos [*finalities*], sino más bien como dificultades y elementos de discordia que en su sistema quedaban finalmente resueltos (así, al menos, la razón humana lograba una «plena satisfacción»). Y, en lugar de referirnos, con Haym, de un modo excesivamente general a la «antigua filosofía griega», deberíamos decir, con mayor precisión, que Hegel pretendía llevar a término el tipo de síntesis que Aristóteles había realizado. Aún más: de igual manera que Aristóteles había resuelto las contradicciones existentes entre los principios de los presocráticos, aparentemente incompatibles, al elaborar unas doctrinas más comprehensivas (como la de las cuatro causas), tampoco tenía Hegel ningún deseo de azuzar *tal* principio contra *cual* filósofo, este argumento contra aquel otro ni doctrina contra doctrina: lo que buscaba era la armonía y la integración dentro de un sistema semejante al cual ningún filósofo moderno había sido capaz de crear ninguno.

Los sofistas habían sido los filósofos de la Ilustración griega, y Kant podía, en cierta medida, ser comparado a Sócrates. Pues era el pensador más grande de la Ilustración, y merced a su genio se elevó tanto más sobre ella que pensamos en él como en una figura aparte; y la aportación de ambos ha sido sobre todo crítica, ya que lo que enseñaron fue que los hombres realmente no saben lo que creen que saben: Sócrates al decir «cree que sabe algo, sin saber nada, mientras que yo, si bien nada sé, tampoco pienso saberlo» (*Apología*, 21), y Kant el acabar con las llamadas psicología racional, cosmología racional y teología natural. Sin embargo, ambos

estimularon a los filósofos que vinieron inmediatamente detrás de ellos a emprender los más audaces vuelos de la metafísica especulativa.

Aun cuando hay quienes consideran a Kant típicamente alemán, y Sócrates les impresiona a otros como el griego más representativo, ambos fueron profundamente anómalos dentro de su pueblo: el genio de los griegos y el de los alemanes era excepcionalmente imaginativo y artístico, mientras que los de Kant y Sócrates fueron algo deficientes en este aspecto. Al decir esto no hacemos entrar en juego aserción alguna sobre las dotes del griego y del alemán corrientes (ni tampoco sabemos mucho acerca del griego antiguo «medio»); lo que sí sabemos es que el genio griego logró sus mayores triunfos en el arte y la poesía; que hasta Tucídides, con toda su sobriedad y su respeto por los hechos, tiene un sentido estético excepcionalmente desarrollado, el cual también lo encontramos en Heráclito y en Parménides, en Jenófanes y en Empédocles; y que no se ha sobrepasado jamás la belleza de la imaginación artística de Homero y de Sófocles. Puede uno vacilar ante la generalización, no obstante todo esto, por ser tan evidente que los clichés usuales acerca de las características nacionales son insostenibles; pero no cabe la menor duda de la diferencia al respecto entre los griegos y los romanos, por ejemplo. Ni siquiera los filósofos de la Ilustración griega (ni siquiera los sofistas) se oponen a esta inclinación estética, sino que enseñan a sus discípulos la manera de componer discursos hermosos. En cuanto al racionalismo y la inflexible inteligencia crítica de Sócrates, se vieron inmediatamente aplicados por Platón en forma sorprendente: en la *Apología* creó un discurso infinitamente más bello que ninguno de los escritos por sofistas; luego hizo aparecer a Sócrates en los diálogos, y antes de que transcurriese mucho tiempo puso en boca suya unas especulaciones mucho más imaginativas que cualesquiera de las acariciadas por filósofos anteriores.

El destino de Kant en Alemania es algo parecido. Ciertamente, aún no había una gran tradición filosófica como la que había habido en Grecia antes de Sócrates, ni tampoco existían obras épicas ni tragedias de orden comparable; pero el genio que ya por entonces se estaba desplegando era musical y poético: no hay muchos compositores no alemanes de la clase de Bach, Händel, Haydn, Mozart y Beethoven, y durante su era la poesía alemana estaba llegando también a adquirir su propia forma; las grandes hazañas de aquel período eran triunfos de la imaginación artística. Kant, como Sócrates, fue una anomalía; en ambos casos, es cierto, podemos discernir precedentes que, suficientemente estrujados, nos bastan para reconstruir una tradición; pero no cabe negar que en cierto sentido de gran importancia eran personas desplazadas —y rápidamente

asimiladas a tendencias por las que no habían sentido ninguna simpatía.

En la segunda reseña que se hizo de la *Fenomenología* (reseña aparecida en 1810) se indica que «si en cierta medida se podría llamar a Schelling el Platón moderno, con mayor justicia habría que llamarle a él [Hegel] el *Aristóteles alemán*»[15]. La primera comparación tiene que parecer hoy muy disparatada, por la enorme diferencia de talla, pero lo que el reseñador quería decir era que *«en Schelling predomina la imaginación»* y que tenía el poder de arrastrar a sus oyentes y lectores con sus espléndidas declamaciones; por otra parte, a Hegel parece faltarle el toque poético, es prosaico en comparación, si bien tanto más imponente con su comprehensiva solidez. Carece de interés seguir prolongando a la fuerza el paralelo entre Schelling y Platón, que, evidentemente, no es nada ceñido; lo que importa es, más bien, que cuando Hegel empezó a publicar, Kant había quedado fundido en un gran movimiento nuevo cuyo santo y seña no era, ciertamente, el de la inteligencia crítica inflexible.

Hegel no se apoyó directamente en los cimientos asentados por Kant, como tampoco Aristóteles trató ante todo de ver qué podría hacerse con las enseñanzas de Sócrates; ni fue principalmente un seguidor y refundidor de Fichte y Schelling, de igual modo que Aristóteles no fue principalmente un adaptador de Platón. Ambos volvieron la vista a la totalidad de la filosofía hasta su propio momento, y trataron de hacer justicia a lo captado por sus predecesores; pero tampoco fueron eclécticos, sino hombres que lograron elaborar una gran visión total del cosmos.

Es evidente que en tal visión hay algo poético, tanto en uno como en el otro caso: pues, con todo el interés que tenían por la ciencia Aristóteles y Hegel, sus sistemas representan hazañas imaginativas de primer orden. Mientras que Alejandro y Napoleón salieron a conquistar el mundo con sus ejércitos, ellos trataron de enseñorearse de él con la inteligencia.

Las tres partes principales del sistema hegeliano quedaron determinadas durante el período en que enseñó en Jena: lógica y metafísica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu (de ellas nos ocuparemos en los próximos capítulos). Y cuando empezó a escribir de hecho la exposición de su sistema, con objeto de publicarla, comenzó por construir una escala que pudiera conducir al lector desde las sencillas certidumbres de los sentidos hasta el punto de vista desde el cual lo había escrito. Como máximo, pretendía que tal introducción ocupase la mitad del primer volumen, y probablemente

[15] K. F. Bachmann (1785-1855), antiguo discípulo de Hegel en Jena, en *Heidelberger Jahrbücher*, I. Abteilung, págs. 145-63 y 193-209; *apud* Hoffmeister en su edición crítica de la *Phänomenologie* (1952), págs. XXXIX y ss.

menos. Si las dotes y el temperamento de Hegel hubieran sido tales cuales se suele suponer que fueron, hubiera prescindido de esta introducción (según han hecho casi todos sus expositores británicos) o, como mínimo, hubiera salido del paso lo más rápidamente posible; pero justamente semejante empresa sin precedentes le ofreció campo abierto para su genio, y escribió un libro que invita a la comparación con la *Divina Comedia* de Dante [16] y el *Fausto* de Goethe.

28

La idea básica de la *Fenomenología del espíritu* es que el filósofo no ha de limitarse a las tesis que se hayan podido sostener, sino que ha de penetrar detrás de ellas, hasta la realidad humana que reflejen: no bastaría con tomar en consideración las proposiciones, ni siquiera el contenido de la conciencia, habría que preguntarse en cada caso qué tipo de espíritu admitiría proposiciones, sostendría tales tesis y tendría semejante conciencia. Dicho de otro modo: es preciso no meramente estudiar cada perspectiva intelectual como una posibilidad académica, sino como una realidad existencial.

Incluso así se ofrecería a la imaginación un campo de considerable amplitud: podría trazarse una incisiva viñeta tras otra, escudriñando sus debilidades características. Pero a Hegel lo fascina la sucesión de ellas: ¿cómo ha podido llegar una persona a ver el mundo de esta o aquella manera?; y ¿en qué medida colorea la perspectiva el camino que se haya seguido hasta aquel punto de vista? Más aún: tendría que ser posible demostrar que cada una de las perspectivas es unilateral, y, por consiguiente, insostenible si se adhiere a ella consecuentemente; así, pues, cada una tiene que dar paso a otra, hasta que, por fin, se alcance la visión última y más comprehensiva, en la que queden integradas todas las anteriores: de este modo el lector se encontrará obligado —si bien no en virtud de retórica alguna ni porque se le diga que lo está, sino por el examen de las sucesivas formas de conciencia— a ascender desde el nivel inferior y más simple hasta el supremo y más filosófico; y en el camino verá y reconocerá el estoicismo y el escepticismo, el cristianismo y la Ilustración, a Sófocles y a Kant.

Se trata, indudablemente, de una de las concepciones más imaginativas y poéticas que se le hayan ocurrido nunca a un filósofo. El paralelo con el viaje de Dante a través del infierno y el purgatorio hasta llegar a la visión beatífica salta a la vista; y tal vez convenga perfilar brevemente la comparación con el *Fausto* de Goethe.

[16] Ross., págs. 206 y s.; Haym, pág. 239.

Hay dos citas de la «Primera parte de la tragedia» que podrían haberle servido de lema a Hegel. El primero de estos pasajes (líneas 1770-75) lo conocía ya del *Fragmento de Fausto* (1790):

> y lo que entre toda la humanidad se ha repartido
> quisiera gozarlo dentro de mi yo más íntimo,
> apresar con mi espíritu lo más alto y más profundo,
> que el bien y el dolor de ella se eleven en mi pecho,
> dilatar así mi propio yo hasta aquel yo suyo,

aun cuando difícilmente podría haber añadido como Fausto:

> y, de igual modo que ella, al final estrellarme asimismo.

Esta líneas expresan gran parte del espíritu de este libro: el autor no nos está ofreciendo un espectáculo, no hace que pasen ante nuestros ojos, como en una revista, diversas formas de conciencia para que nos entretengamos, sino que considera necesario volver a experimentar todo aquello por lo que ha pasado a lo largo de la historia el espíritu humano, y desafía al lector a que se le una en semejante empresa fáustica. Mientras no se llegue a relizar tal cosa se permanece cegado, y se es —por emplear un término existencialista— inauténtico. La mayoría de los seres humanos prefieren vivir encerrados en su concha *(Gehäuse)* —utilizando la expresión de Jaspers en su *Psychologie der Weltanschauungen* [«Psicología de las concepciones del mundo»] (1919)—, a cubierto de todas las demás posibilidades; y lo que Hegel les pide no es meramente que lean acerca de ellas, sino que se identifiquen con cada una de ellas, una tras otra, hasta que su propio yo haya crecido lo suficiente para ser contemporáneo con el espíritu universal.

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel es una «psicología de las concepciones del mundo», pero, en realidad, mucho más existencialista que lo que puede sugerir el título del primer gran clásico del existencialismo del siglo XX. Pues semejante título sugiere lo que Kierkegaard llamaría un enfoque «estético», una actitud de desprendimiento y de contemplación (o acaso de interés y de goce o admiración ocasionales), más que de inmersión apasionada; y por ello es tan apropiado el pasaje citado del *Fausto:* se pretende que el lector, como el autor, sufra cada postura y cambie al pasar de una a otra. *Mea res agitur:* me va en ello el propio ser; o, como Rilke lo expresó definitivamente en el último verso de su gran soneto a un «torso arcaico de Apolo»: *du must dein Leben änder* —«tienes que cambiarte la vida».

Otra cita del *Fausto* que constituiría un lema muy apropiado no se encontraba en el fragmento de 1790, sino que apareció al año

siguiente de la *Fenomenología,* cuando, en 1808, se publicó la totalidad de la Primera parte:

> Lo que tus padres en herencia te dejaran
> hazlo ganancia propia, que puedas poseer. (682 y s.)

No poseemos verdademente nuestra humanidad ni nuestra cultura mientras sólo vivimos en el presente, en nuestro accidental entorno. Hemos heredado obras filosóficas y literarias que no tienen precio, pero tenemos que esforzarnos por hacerlas verdaderamente propias; y en tal proceso —por decirlo una vez más— tenemos forzosamente que cambiar.

Podemos ampliar fértilmente la comparación con la tragedia goethiana prestando atención al papel que desempeña la negación. En el Prólogo del *Fausto* (1808) dice el Señor a Mefistófeles:

> Jamás he odiado a los que te semejan:
> de todos los espíritus que niegan,
> el burlón me es menos gravoso que ninguno.
> Muy fácilmente el hombre relaja su hacer
> y pronto apetece el descanso absoluto;
> compañero le doy, pues, de buena gana
> que lo incite, influya y obre como diablo. (337-43.)

El «descanso absoluto» de Goethe invita a la comparación con la «inerte simplicidad» y la «inmediatez» del prólogo a la *Fenomenología,* y la lectura de éste lleva infaliblemente a advertir lo semejante que es el papel de la negación en esta obra y en el *Fausto;* todavía es más evidente que los hombres gustan de aquietarse en una u otra postura y que la negativa fuerza de la crítica (y, en ocasiones, la caricatura digna de un espíritu burlón) les hace continuar subiendo escala arriba.

En el estudio de Fausto, más adelante, el mismo Mefistófeles explica la función de su negatividad. Pues a la pregunta de aquél, «Bien, entonces ¿quién eres tú?», contesta:

> Una parte de aquella fuerza
> que siempre quiere el mal y siempre causa el bien.
>
> FAUSTO
> ¿Qué viene a significar enigma semejante?
>
> MEFISTOFELES
> Yo soy el espíritu que siempre niega,
> y con razón, pues todo cuanto nace
> merece corromperse;
> por lo cual fuera mejor que no naciese nada.

> Así, pues, todo cuanto decís pecado,
> destrucción y, dicho brevemente, mal,
> eso es mi elemento propio.

Este es el motivo central de la *Fenomenología,* y un rasgo esencial de la filosofía ulterior de Hegel, en especial de su visión de la historia: toda postura finita es destruida, pero, por trágica que sea —como incuestionablemente es— esta perpetua destrucción, está a la larga al servicio de una finalidad positva, ya que conduce a un bien mayor. La historia sería el reino del pecado, de la destrucción y del mal, pero de tales terrores y agonías humanas surgiría y crecería la libertad; los sacrificios no serían en vano; este proceso conduciría a la salvación y a una gran visión; y sin destrucción y sufrimiento nunca se hubiera llegado a ella, sin lo negativo el hombre buscaría un descanso absoluto.

Ya Kant había tratado de mostrar, en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), que lo que él llamaba *antagonismo* conducía al progreso, y terminaría por obligar a los países a formar una Liga de Naciones *(Völkerbund).* Su noble ensayo, tan breve como sugestivo, comparte la visión de un Isaías; pero Hegel se encuentra mucho más cerca del *Fausto* de Goethe, con su determinación de asumir toda la experiencia humana, y del poeta que creó la «Segunda parte de la tragedia» (publicada después de la muerte de Goethe y de la de Hegel), con su intento de dar cabida en su obra a un increíble número de figuras, ideas y detalles, que casi cualquier otro gran escritor de aquella época hubiera eliminado sin la menor vacilación.

Lo que lleva a esta catolicidad (también en el *Fausto,* II) no es, en modo alguno, un impulso didáctico, sino la necesidad artística de un vasto espíritu enajenado de su medio (pues pedagógicamente el resultado es, en ambos casos, imposible). La segunda parte del *Fausto* y la *Fenomenología* hegeliana son creaciones de hombres tan solitarios como el exiliado poeta de *La Divina Comedia:* incapaz de asentarse satisfecho en este mundo tal y como es, y desesperando a la vez de cambiarlo y de encontrar solaz en la sociedad humana, Hegel creó (lo mismo que Goethe y que Dante) un mundo propio en el que, en lugar de poblarlo principalmente con ficciones de su imaginación, como tantos otros autores han hecho, dio cabida a los varones, mujeres y acontecimientos que conocía por la historia de la literatura, así como a unos pocos contemporáneos suyos; mas sin cuidarse realmente mucho de cómo se reconocería y entendería todo ello. Desde luego, se pretende que el lector capte la estructura del conjunto, y es indudable que el lector serio (el único que ofrece algún interés para el autor) reconocerá constantemente caras conocidas, si

bien, por lo regular, rodeadas de muchas cosas nada familiares; pero es que no ha incluido todos y cada uno de los pormenores por mor del lector, por instruirlo y hacerle más sabio: gran parte de lo que allí hay se encuentra en tal lugar simplemente porque entonces ofrecía interés para el autor y no sabía bien cuál era su sitio ni cuál era el mejor modo de situarlo —no sabía bien de qué forma configurar un cosmos con la totalidad de su experiencia cultural sin suprimir nada que pareciera ser pertinente.

Verdaderamente, ningún gran filósofo anterior había disfrutado de modo tan manifiesto con las alusiones, ni se había entregado tan pródigamente a este placer. (Que el lector culto se vea recompensado por sus esfuerzos, y que los menos instruidos se avergüencen al leer lo que deberían haber leído mucho tiempo ha. El formar pandillitas es despreciable, pero la afinidad y gozo mutuo de los miembros de la iglesia invisible cuyo gran desarrollo humano les hace tener mucho en común es uno de los legítimos consuelos de las miserias de la vida.)

Esta nueva manera de escribir era demasiado nueva para que se percatase Hegel de sus peligros peculiares, y la inmensa tensión bajo la que escribió un libro tan enorme en un tiempo tan breve no le permitió reflexionar mucho sobre la posible influencia, muchos decenios después, de su desusado estilo. Así, en el prólogo defendió morosamente la tesis de que la filosofía tenía que convertirse en científica —epíteto harto improbable para la *Fenomenología*.

Semejante estilo, enormemente alusivo, convierte al lector en un detective más que en un filósofo crítico: se buscan indicios y pistas, y uno se siente feliz cada vez que resuelve algún pequeño misterio: se tiene la sensación de encontrarse, juntamente con quienquiera haya adivinado, admitido al lado del autor y frente a los muchos que no han dado con el quid; y la cuestión de si el autor tiene razón o no se va de las mientes.

Así pues, las alusiones reemplazan a los argumentos. La comprensión, en vez de no ser sino algo preliminar que casi se ha de dar por supuesto, y merced a haberse hecho algo tan dificultoso, asume el puesto de la evaluación crítica, para la cual no parece quedar ya energía alguna: es tan difícil captar de qué se trata, y tan pocos lo consiguen, que el gran problema ya no es si aquello se sostiene o no, sino más bien si uno lo ha captado. Y la separación fundamental no es entre quienes estén de acuerdo y quienes no lo estén, sino entre quienes comprendan y queden admitidos y quienes no.

El ejemplo más sobresaliente de un estilo semejante en el siglo XX es Heidegger, por más que no sea seguidor de Hegel y éste haya expuesto algunas de las principales confusiones heideggerianas cien años antes de que Heidegger se hiciera famoso. Heidegger no

invoca el ejemplo hegeliano, pero no es infrecuente que sus discípulos, cuando se ven fuertemente constreñidos en un debate, recaigan en el precedente de Hegel a modo de última línea defensiva.

Estamos atendiendo a los peligros de cierto estilo, no a la originalidad, verdad o profundidad del contenido; cosa que tal vez quede más clara si hacemos mención de otros dos ejemplos.

Bajo la dictadura nazi, los que hablaban oponiéndose al gobierno cultivaban el arte de las alusiones y la insinuación: así, cuando uno escuchaba o leía, digamos, a Niemöller, lo que parecía importar era el contenido velado (y, desde luego, su valentía); con lo que se producía un sentimiento de proximidad entre quienes le entendían y tenían sus mismos enemigos, en tanto que el estar de acuerdo con él era cosa enteramente secundaria. Lo mismo tiene que ocurrir bajo cualquier censura opresiva que no consiga acabar con la discrepancia, como sucede, por ejemplo, en Polonia durante esta década: lo que ha adquirido importancia es la medida en que se haya conseguido eludir las trabas, la audacia que se haya tenido y el que se haya querido decir esto o lo otro; y la cuestión de la verdad se desvanece totalmente. Ahora bien, es evidente que de ello nadie puede inferir que haya que clasificar juntamente con Hegel, en cuanto a eminencia o convicciones, ni a cualquier filósofo polaco que haya de valerse de medios indirectos ni al Niemöller de mil novecientos treinta y tantos.

Entonces, ¿qué es lo que da razón de esta peculiaridad de estilo de la *Fenomenología*? Ciertamente, ni consideraciones políticas ni ningún oscurantismo deliberado: en el fondo se trata del mismo impulso que acalla e invita al sueño a la inteligencia crítica en algunos diálogos de Platón y en algunos escritos de Nietzsche, por más que ellos pretendieran por encima de todo hacer que pensásemos críticamente: el impulso poético [17].

29

Un par de ejemplos pueden servir para que se vean los problemas que plantea el carácter alusivo de Hegel. Recordemos cómo vinculaba Josiah Royce la *Fenomenología* con el *Fausto* —y adviértase que Royce ha sido el intérprete más destacado de Hegel en los Estados Unidos (tanto que, en realidad, el trabajo de William James sobre «Hegel y su método», publicado en *A Pluralistic Universe* [Un universo pluralista], es un estudio de James sobre Royce,

[17] Acerca de Platón y de Nietzsche, véase WK, capítulo 14: «La filosofía frente a la poesía».

y cabría sostener que Royce ha sido el representante —no autorizado— de Hegel en Norteamérica para toda una generación).

En sus *Lectures on Modern Idealism* [«Conferencias sobre el idealismo moderno»], publicadas póstumamente (en 1919; ahora también en reedición económica en rústica), Royce dedica cuatro de los diez capítulos de que consta la obra de Hegel, y tres de ellos a la *Fenomenología;* consagra allí una página al apartado sobre «Die Lust und die Notwendigkeit» («El placer y la necesidad»), en la que dice:

«Comienza este modo de vida adoptando la forma de Fausto. Pero el ideal fáustico en cuestión se debe a la parte del poema que en aquel entonces conocía Hegel, y no es el ideal que posteriormente nos enseñó Goethe a reconocer como el suyo propio: Hegel concibe simplemente al Fausto del poema (tal y como se encontraba ante él) como la persona a la búsqueda del placer que anhela el instante en que pueda decir: 'Quédate, oh momento, eres tan hermoso'. El afán de Fausto y lo que logra con él conducen a Hegel a descubrir que el momento fugaz ni se queda ni es la muerte de cuanto es deseable en la vida, y Hegel prevé, incluso para el mismo Fausto..., que no hay escape del círculo fatal. En cualquier caso, el yo no puede encontrarse en tal vida de persecución desenfrenada del momentáneo dominio sobre la vida que llamamos placer; tal es la interpretación de Hegel de la primera parte del Fausto, y titula a su bosquejo 'El placer y el destino'» (págs. 190 y s.).

Royce no tiene tiempo para la precisión filológica (*Notwendigkeit* significa necesidad, no destino). Por lo demás, la *Fenomenología* (1807) no nos presenta interpretación alguna del *Fausto, I* (1808): «la parte del poema que en aquel entonces conocía Hegel» —esto es, el *Fragmento de Fausto* (1790)— saltaba directamente desde la escena entre Fausto y Wagner a las líneas «y lo que entre toda la humanidad se ha repartido» (citadas en el apartado anterior), y estas palabras, que en el fragmento abren la primera escena entre Fausto y Mefistófeles, difícilmente hacen pensar en una «persona a la búsqueda del placer que anhela el instante en que pueda decir 'Quédate, oh momento, eres tan hermoso'». Apóstrofo al momento, además, que no se publicó hasta 1808 y que en su contexto tiene un sentido exactamente opuesto al que Royce le atribuye; pues Fausto dice (líneas 1692 y ss.):

> Si alguna vez descanso sobre un lecho ocioso,
> que así me suceda todo mal;
> si puedes con halagos engañarme
> y tenerme pagado de mí mismo,
> si puedes con goces seducirme,
> que sea tal mi último día.
> Esta apuesta te ofrezco.

> MEFISTÓFELES
> ¡Aceptada!
> FAUSTO
> ¡Choquemos las manos!
> Si digo al instante alguna vez
> «perdura, eres tan hermoso»,
> puedes entonces cargarme de cadenas
> y entonces pereceré gustosamente.

Y por si todo esto no tenía suficiente énfasis, Fausto dice en la misma escena, un poco más adelante (líneas 1765 y ss.):

> Bien estás oyendo que no se trata de delicias:
> al vértigo me entrego, al placer más doloroso,
> odio enamorado y disgusto agitador.
> Mi pecho, ya curado del anhelo de saber
> no se ha de cerrar a dolor alguno en el futuro;
> y lo que entre toda la humanidad se ha repartido...

Aquí es donde comienza la escena en el Fragmento.

Ahora bien, queda aún la cuestión de si el «bosquejo» hegeliano, como lo llama Royce, pretende, en absoluto, ser un retrato del Fausto de Goethe, a lo cual la respuesta es, con toda seguridad: no. Lo que parece haber desorientado a Royce es el que en la primera página de ese apartado haya tres alusiones al *Fausto;* pero ello no garantiza que las cuatro siguientes quieran ser un retrato faustiano.

Si únicamente se tratase de que Royce se había equivocado, la cuestión apenas merecería mencionarse; pero no constituye, en absoluto, un caso único dentro de su forma de considerar a Hegel; y ello adquiere más importancia cuando tenemos en cuenta que las «Conferencias» roycianas fueron preparadas para edición, tras revisarlas detalladamente, por J. Loewenberg, el cual heredó la reputación de ser el erudito norteamericano de Hegel más destacado y también publicó una antología de Hegel que durante largo tiempo ha sido la única existente en inglés. Además, al volver a publicarse las «Conferencias» en edición económica en rústica, «con un nuevo prólogo de John E. Smith», otra autoridad en «idealismo moderno», no se ha hecho absolutamente nada en cuanto a señalar ni corregir errores algunos. Mas para que no se piense que todo esto es sintomático únicamente del estado en que se encuentra la erudición norteamericana acerca de Hegel, recuérdese que Kuno Fischer (en la página 355) titulaba «El placer y la necesidad (Fausto)» su estudio de este apartado, y que Jean Hyppolite, en su comentario de la *Fenomenología* (que la excede en longitud), sigue diciendo: «*Comme le premier* Faust *de Goethe, le seul alors connu, elle mé-*

prise l'entendement et la science [lo mismo que el primer *Fausto* de Goethe, el único que entonces se conocía, desdeña el entendimiento y la ciencia]...» (pág. 271).

En realidad, Hegel adapta cuatro líneas de soliloquio de Mefistófeles acerca de Fausto (líneas 1851 y ss.): pues, cambiando considerablemente su forma, utiliza las dos primeras y las dos últimas de este monólogo, que tiene diecisiete, y caracteriza así un tipo. Mas, en cuanto a lo que Mefistófeles dice de hecho, tanto en el *Fragmento* como en la versión posterior, hay que señalar, por lo pronto, dos puntos pertinentes: en primer lugar, es patente que no entiende a Fausto y que lo que dice acerca de él está equivocado en varios aspectos; y, en segundo término, aun con todo, lo que describe no es una «persona a la búsqueda del placer», sino una dotada de un espíritu sin freno cuyo «precipitado afán salta por sobre las delicias terrenas». Y la adaptación que hace Hegel de esas cuatro líneas no hace ya referencia alguna a Fausto, sino que expresa un pensamiento que le es tan querido que repite la cita casi literalmente en un contexto enteramente distinto, en el prólogo de su *Filosofía del Derecho*, a la que sirve de introducción: «Según Goethe —una buena autoridad—, Mefistófeles dice acerca de esto algo que ya ha citado en otro lugar, y que es, aproximadamente:

> 'Desdeña —ello basta— el entendimiento y la ciencia,
> las supremas dotes del hombre:
> así habrás cedido ante el diablo
> y tendrás que perecer'.»

Estas líneas expresan la opinión de Hegel acerca de quienes desdeñan el entendimiento y la ciencia; no valen para advertir que lo que las sigue sea «la interpretación de Hegel de la primera parte del Fausto».

Ello es obvio en la *Filosofía del Derecho*. Pero todo el estilo de la *Fenomenología* es tal que el estudiante y el erudito se ven casi obligados a preguntarse: ¿de qué está hablando?; *¿a quién* se refiere? Realmente —y esto es decisivo— la oscuridad y todo el tono del texto son tales que estas preguntas han de reemplazar, casi obligadamente, la de si lo que Hegel dice es cierto o no. Hasta que se llega a saber de quién está hablando no es uno capaz de decir, en muchas ocasiones, si tiene razón; y otras veces es tan manifiesto que lo que dice *no* es cierto, y sus generalizaciones son tan fantásticas, que la única forma de entender cómo nadie haya podido siquiera pensar en decir semejantes cosas es retrotraer sus afirmaciones al individuo en quien estuviera pensando.

30

Un capítulo posterior de la *Fenomenología*, el dedicado a la *Sittlichkeit*, gira casi íntegramente en torno a la *Antígona* de Sófocles: en concreto, de los tres apartados de que consta lo hacen los dos primeros, osea: «a. El mundo ético, la ley humana y la divina, el varón y la mujer», y «b. El acto moral, el saber humano y el divino, la culpa y el destino»; (el tercer apartado es mucho más breve que los otros dos).

Puede sonar a raro que se diga que «incluso» se menciona a Antígona por su nombre, pero en un libro tan extenso sólo se hace tal cosa con trece personas; de ellas seis son filósofos: Anaxágoras, Aristóteles, Descartes, Diógenes, Kant y Platón; cinco más son personajes históricos, en su mayoría escritores o poetas: Homero, Lichtenberg, Orígenes, Solón y Sócrates; y dos proceden de tragedias, Hamlet y Antígona.

Hay quince más a los que se alude o cita manifiestamente; de ellas diez son históricas: Aristófanes, Demócrito, Diderot, Fichte, Goethe, Lessing, Leucipo, Schiller, Shakespeare y Sócrates, y las otras son Macbeth, Orestes y el padre y los hermanos de Antígona (Edipo, Eteocles y Polínice).

La Antígona sofoclea se menciona y cita al final de la Parte V, y el capítulo sobre la *Sittlichkeit* es el primero de la Parte VI. Hacia la mitad del apartado sobre «El acto moral...» se cita y menciona de nuevo explícitamente a la heroína, pero la interpretación de estos apartados no depende de tales citas: en sus páginas abundan las frases de forma verdaderamente insultante, y que piden a gritos, evidentemente, que se los retrotraiga a la tragedia de Sófocles.

Hegel sostiene a lo largo de unas tres páginas que, «por consiguiente, lo femenino tiene, en cuanto hermana, el supremo presentimiento de la esencia ética», y que «la pérdida del hermano es, por ello, irreparable para la hermana, y su deber para con él es el más elevado». En el segundo apartado nos enteramos de que «sin embargo, en cuanto a su contenido, el acto moral conlleva un momento delictuoso», y un poco después que «se apoya en aquella segura confianza en el todo en la que no se mezcla nada extraño, ningún miedo ni enemistad»; y no tarda mucho en mencionar y citar a Antígona por segunda vez.

Luego oímos hablar de «dos hermanos» que, por lo pronto, poseen iguales derechos de gobernar: «por lo cual los dos se enemistan, y su igual derecho al poder político los destruye a ambos, que carecen igualmente de derecho y razón. Visto humanamente, el de-

lito ha comenzado por el que, no estando en posesión, ha atacado la comunidad a cuya cabeza se encontraba el otro... Mas honrará al que se hallaba a su lado, mientras que al otro ...el gobierno... lo castigará hasta en cuanto a las últimas honras...»

Sería casi una acción perversa argumentar, en contra de las dos proposiciones de Hegel acerca de la hermana, que son palmariamente *ad hoc*. No hay duda de que cabe preguntarse si estaba pensando *exclusivamente* en Antígona o si también lo hacía, acaso, en la Ifigenia de Goethe y su relación con respecto a Orestes, y en su propia hermana, Christiane. Varias frases aluden manifiestamente a Orestes, y podría muy bien sostenerse que pensaba a la vez en las tres relaciones entre hermano y hermana: así, cuando habla de las Erinnias es indudable que tiene a Orestes en las mientes, pero podría estar pensando en la relación de Christiane con respecto a él mismo al decir «mas el hermano es para la hermana el ser sereno, y el que lo es por excelencia»; y cuando acaba el párrafo diciendo que «la pérdida del hermano es, por ello, irreparable para la hermana», no sólo nos vemos obligados a pensar en las palabras expresas de Antígona (líneas 909 y ss.), sino también en el suicidio de Christiane pocas semanas después de la muerte de Hegel.

Es patente que la *Fenomenología* no tiene nada de obtusa; sin embargo, teniendo en cuenta las pretensiones con que se nos presenta, el interés que despierta en el plano estético no es, de cierto, suficiente. En cuanto rompecabezas ultradistinguido y golosina para intelectuales constituye un libro maravilloso, pero ¿qué hacemos con sus pretensiones científicas?

Como acabamos de ver, Hegel defiende que la relación existente entre una mujer y su hermano es éticamente superior a la que la liga a su marido, a sus padres o a sus hijos; pues sostiene que en estas otras relaciones los efectos naturales se encuentran en primer lugar, y que las dos personas no son muy independientes entre sí, «pero (la relación sin mezcla se halla entre hermano y hermana:) son la misma sangre, que, sin embargo, ha alcanzado en ellos su serenidad y equilibrio; no se desean mutuamente, ni se han dado ni recibido el uno del otro su ser-para-sí, sino que se son recíprocamente una individualidad libre; y, por consiguiente, lo femenino tiene en cuanto hermana el supremo presentimiento de la esencia ética» [illegible]. Si tomamos estas generalizaciones literalmente son estúpi-

[illegible] Ed. de Lasson, pág. 296 [vers. cast., México, F. C. E., 1966, págs. 268-69]; en su versión [inglesa], Baillie, págs. 475 y s., traduce bastante incorrectamente la última frase; Ross., pág. 208, indica que, aunque no cabe duda de que Hegel estaba pensando en *Antígona* en este apartado, «la caracterización de la esencia de la virilidad y de la feminidad en general es un éxito extraordinario».

das: no se pueden ordenar las relaciones humanas de semejante forma, y carece de sentido estatuir de una vez para siempre como principio que una persona ha de encontrar el supremo presentimiento de lo ético en tales y cuales relaciones, y no en esotras (incidentalmente, la generalización de que el hermano y la hermana no se desean mutuamente es bastante autoritaria). Pero si tomamos todo el pasaje como un alegato especial en favor de Antígona y un intento de reforzar sus argumentos (líneas 909 y ss.), tampoco ello constituye un tipo muy excelente de crítica literaria: pues la Antígona sofoclea insinúa vigorosamente que no ha querido a nadie como quiso a su hermano, que no tiene ningún deseo de casarse con Haimón, su prometido, y que ya que Policine ha muerto, ella también quiere morir (por ej., en las líneas 72 y ss.).

Hace mucho tiempo que Rudolf Haym dijo: «Por decirlo de una vez: la *Fenomenología* es *psicología reducida a confusión y desorden por la historia, e historia trastornada por la psicología*» (página 243). Pero incluso esta sentencia —cuya cursiva se debe a su propio autor— es demasiado suave: en lugar de mezclar solamente la historia y la psicología, Hegel nos ofrece algo que Richard Wagner habría de llamar luego una *Gesamtkunstwerk* [obra de arte completa], pero apenas nos da otra cosa que la música. Haym hablaba de «mascarada romántica»; yo preferiría hablar de charadas: aquí un cuadro, allá una farsa, luego una breve oración (mientras que lo que hemos de adivinar puede ser el tema de una tragedia griega o un personaje de *Le neveu de Rameau*, de Diderot, que Goethe acababa de traducir, la Revolución francesa o una posición filosófica, como el estoicismo o el escepticismo, el cristianismo medieval o la pseudociencia de la fisiognómica, o bien la filosofía moral kantiana); de suerte que no puede sorprendernos mucho que alguien crea que se habla de Fausto en un lugar en que no se pretende aludirlo, especialmente dado que unas pocas charadas (que no llevan marca alguna que las distinga de las demás) no representan nada en particular.

Esta imagen es injusta sólo en un respecto: la mayoría de los cuadros están identificados sin error posible, muchos en el índice y mediante títulos de apartado apropiados, otros en el texto. Además, Lasson nos ha dejado varias notas a pie de página muy útiles en su edición crítica, notas recogidas por Hoffmeister y por la traducción de Baillie. Con todo, parte del atractivo de la obra reside en las preguntas que suscita a cada paso: ¿está Hegel pensando en Schelling, o tal vez en Jacobi?; ¿se refiere a Ifigenia al mismo tiempo que a Antígona?; y, por fin, ¿a quién puede aplicarse lo que dijo Hegel, de entre su posteridad?

Con esta última pregunta nos acercamos a la grandeza de la

obra. Con demasiada frecuencia Hegel es excesivamente concreto, y tiene que incrustar, por ejemplo, alusiones a los hermanos de Antígona, que se aniquilaron mutuamente en su lucha por Tebas, no sea que se nos escape su serie de alusiones a la *Antígona* de Sófocles; o bien pontifica: «De ahí que la realidad encierre en sí, oculta, la otra cara, extraña al saber, y no se muestre a la conciencia tal como es en sí y por sí —no se muestren al hijo el padre en su ofensor, al que mata, ni la madre en la reina, a la que toma por esposa»[19]. Hubiese gustado que Hegel se desembozase y dijera algo así como: en cierto sentido, la tragedia sofoclea (ya sea *Antígona* o *Edipo tirano*) nos proporciona la formulación clásica de un conflicto o situación representativo de la condición humana, o de cierto estadio del desarrollo de la cultura.

Haym tiene razón al afirmar que en Hegel «la selección es absolutamente arbitraria. Cuando una figura histórica le era particularmente conocida al autor o la tenía especialmente presente en virtud de lecturas recientes, se apoderaba de ella y la convertía en símbolo de un estado de conciencia pretendidamente necesario e indispensable... De igual modo que el saber absoluto mismo no es nada más que la contemplación reflexiva de las cosas, pero blanqueada y saturada por una concepción estética de ellas, no es más que una confusión romántico-fantástica entre el cometido del poeta y el del filósofo, la ruta fenomenológica hacia tal saber consiste en una traducción poética perpetua de fuerzas abstractas en otras históricamente concretas, pero, incluso todavía más, en un constante entreverar y mezclar unas y otras» (págs. 242-44). Mas, aunque Haym tiene razón, podría defenderse a Hegel a este respecto.

¿Por qué no habría de apoderarse de *Antígona*, dado que conocía tan bien la obra, o de *Le neveu de Rameau*, habiéndolo leído recientemente? ¿Por qué no debería haber tomado los ejemplos unas veces de la historia y otras de la literatura? No es esto lo que va mal; el verdadero defecto reside en que los análisis de Hegel son demasiado concretos por apoyarse excesivamente en alusiones: lo que debería ser meramente una vívida imagen ilustrativa se convierte en el tema mismo; y de esta forma el impulso poético toma la delantera.

[19] Ed. de Lasson, pág. 305 [*vers. cit.*, pág. 277], Baillie menciona explícitamente en su traducción [inglesa], pág. 490, a Edipo, aun cuando Hegel no lo hace.

31

Todo esto puede parecer algo tan descalificador que el lector se pregunte cómo los hegelianos, de David Friedrich Strauss a Hermann Glockner, han podido ensalzar la *Fenomenología* como la suprema obra de uno de los mayores pensadores de la humanidad, y cómo ha podido Ueberweg, en su soberbia *Historia de la Filosofía* en varios tomos, decir de ella: «Es a la vez la más difícil y la más satisfactoria de las obras de Hegel; y su difícil, oscuro y condensado estilo comprime al máximo grandes masas de pensamientos»[20].

Probablemente, la principal razón de que tal libro haya logrado suscitar tan ardientes admiraciones estriba en que es enormemente original (o, en realidad, único), y en que —en la medida en que, en absoluto, quepa compararlo a clásico alguno anterior de la filosofía— sería preciso acomodarlo junto a *La república* de Platón, o, posiblemente, la *Etica* de Spinoza. Como Platón (y, en menor grado, Spinoza), Hegel escribió un volumen aislado en el que recreó la totalidad del mundo desde el punto de vista de una sensibilidad singularmente cultivada y filosóficamente formada; la organización de tal riqueza de materiales (en cierto sentido, «todo») dentro del marco de un solo texto constituye una hazaña asombrosa, y a cada paso le tiene a uno en vilo el ver qué va a hacer de esto o cómo entiende y va a insertar aquello otro.

Además, la concepción del libro (que es preciso distinguir de su realización) merece la mayor admiración. En lugar de ponerse tranquilamente a escribir una obra que encerrase *su* filosofía, Hegel considera esencial exponer lo que el hombre ha pensado hasta el momento: no basta con escribir el propio libro de uno, en el que mediante unas notas a pie de página se muestre aquí y allá que se ha leído algo de Kant y de Fichte, de Krug y de Schulze, de Sexto y de Hume, de Platón y de Aristóteles, ni con dejar traslucir algo de la propia formación general haciendo una reverencia ocasional a Homero o a Goethe; pues los filósofos parecen estar en desacuerdo, e incluso aunque uno apoye las propias tesis con unos poco argumentos, es de prever que los demás encontrarán también algunos argumentos con los que sustanciar sus discrepantes opiniones: la filosofía así escrita no es concluyente y sí arbitraria. En lugar de extraer una proposición de un libro para controvertirla, y una cita de otro a guisa de confirmación, será menester, si es que realmente a uno

[20] *...vom Beginn des neunzehnten Jahrhunderts bis auf die Gegenwart* [«Historia de la filosofía: desde el comienzo del siglo XIX hasta la actualidad»], 11.ª edición, al cuidado de K. Oesterreich (1916), pág. 77.

le importan algo las tesis de los demás, que se intente dominar cada una de ellas, una tras otra, como un todo existencial, teniendo siempre en cuenta que cada convicción es parte de una perspectiva más amplia, y que cada una de éstas exige un punto de vista que involucra una realidad humana.

Cuando Hegel asevera la primacía ética para la mujer de la relación que la une a su hermano, o cuando habla de que el dar sepultura a otro es el supremo deber que puede tener uno con respecto a él, no expone tales pretensiones en nombre propio, como si las considerase verdades eternas; lo que intenta es realizar un milagro de empatía: no simplemente leer *Antígona* y llenarse de efusión acerca de su belleza o su profundidad, sino tratar de ver el mundo con los ojos de Antígona. Y no supone que este personaje sea meramente una figura de una vieja tragedia que a él, por casualidad, le guste particularmente, sino que la toma por representante de una antigua ética: leyes de las que ella dice, con palabras que Hegel cita antes de comenzar el estudio de la *Sittlichkeit*,

> no simplemente ahora ni ayer, sino por siempre
> viven, y nadie sabe de dónde provinieran. (Líns. 456 y s.)

Su concepción de la familia y de la *Sittlichkeit* no es meramente de ella (piensa Hegel), sino que es *la* concepción clásica; la cual, sin embargo, entra en conflicto con otra concepción, que en la tragedia sofoclea está representada por Creón. No es necesario hacer defensa alguna especial de la insinuación hegeliana de que el conflicto moral entre Antígona y Creón, tal como lo pinta Sófocles, no versa sobre problema alguno inventado por el poeta: se trata de una cuestión que tiene que surgir obligadamente allí donde se conciba a la *Sittlichkeit* de cierto modo —y ello es lo que interesa a Hegel.

En cualquier caso, esta parte de la *Fenomenología* no es de las mejores. La cuestión que interesa es solamente que incluso estas páginas, a las que se pueden oponer muchas objeciones, encajan en la concepción general de la obra que estamos presentando.

Es posible que los filósofos gusten más del estudio de la *Moralität*, que viene algo después; pero, aun en el peor de los casos, la crítica que hace Hegel de la moralidad de Kant conserva considerable interés. No tengo derecho —dice Hegel implícitamente— a presentar mi propia visión del mundo sin ocuparme de la de Kant; ni, por lo demás, tampoco la visión hegeliana es completamente independiente de su enfoque de lo que llama «la visión moral del mundo» [*die moralische Weltanschauung*]» (como si la fuese posponiendo hasta el final, para presentarla sólo tras haber criticado las de todos los demás): al ir enfocando a Antígona y a Kant, y lo mis-

mo todos los otros puntos de vista en que se detiene, presenta su propia visión del mundo, apartado por apartado.

En su crítica de Kant hay una cláusula que recurre varias veces y que constituye una clave de importancia del total de la concepción de Hegel: *aber er ist ihm damit nich Ernst* (pero no lo dice seriamente)[21]. Tal es la crítica que hace de casi *todas* las posiciones a las que pasa revista: son unilaterales, y si no se las lleva hasta su trágica conclusión (como la de Antígona en su choque con otra actitud igualmente unilateral), se las mantiene sin verdadera convicción, no seriamente —y tal es lo que sucede por regla general.

Los enfoques o maneras de ver que estudia uno tras otro no son tanto «conchas» —por emplear una vez más el término de Jaspers— cuanto casas a medio hacer, y los que moran en ellas atenúan las luces y se mueven de un lado para otro cuidadosamente, no vayan a descubrir las limitaciones de su hogar intelectual. Con objeto de permanecer fiel a su concepción, Hegel no tiene que condenar nunca perspectiva alguna desde su propio punto de vista, externamente: su crítica ha de ser siempre interna, y consistirá en tomar cada enfoque más seriamente que los que profesen adherirse a él.

La decisiva cuestión de la organización se plantea siempre que es preciso atender a tal cantidad de materiales. A mediados del siglo XX la disposición más en boga hubiera sido, probablemente, por tipos (como fue la de Jaspers en su *Psychologie der Weltanschauungen*); un orden meramente arbitrario hubiese tenido la gran desventaja de que se hubiesen pasado por alto algunos puntos de vista importantes; en tanto que la disposición adoptada por Hegel, que es anterior en medio siglo a la publicación por Darwin de *El origen de las especies* e imprimió casi en la mente de todos la idea de evolución, sigue la pauta de un desarrollo.

Es probable que en ello estuviese influido por el desarrollo y paso de Goethe de un estilo a otro, que sugería la idea de que en él había una sucesión «lógica» (si bien no «lógica» en sentido ordinario, sino más bien del modo en que —por emplear una imagen hegeliana procedente del comienzo del prólogo— la yema, la flor y el fruto se suceden uno a otro); Hegel, pues, asume la existencia de una necesidad orgánica.

No le parece que algunos de los enfoques que estudia sean verdaderos y otros falsos, sino que unos son más maduros que otros, y que cabría intentar ordenarlos en una serie ascendente de acuerdo con su madurez relativa. Esto no quiere decir que lo que venga des-

[21] En el apartado sobre *Die Verstellung* [«El desarreglo»] lo encontramos, en la edición de Lasson, cuatro veces solamente en la pág. 401, y alrededor de media docena más en las páginas siguientes; en la traducción [inglesa] de Baillie, véanse las págs. 632 y ss. [*vers. cit.*, págs. 362 y ss.].

pués sea siempre mejor y más atractivo: la primera niñez tiene su encanto insuperable, y la juventud no queda nunca eclipsada en ciertos respectos; mas, pese a todo, existe una sucesión de desarrollo que Hegel trata de reproducir en la *Fenomenología*.

Esta idea es máximamente sugestiva y fascinadora, pero, en último término, insostenible. Podría intentarse la presentación con este talante de una historia de la filosofía, o hasta de una cultura entera (cosa que, de hecho, se lleva a cabo en los tres tomos de conferencias de Hegel sobre la historia de la filosofía); incluso una historia del cristianismo o del hinduismo podría escribirse con tal espíritu —estudios evolutivos que se han convertido en cosa tópica desde los tiempos de Hegel hasta ahora—; pero una historia de las religiones del mundo en la que todas, salvo la del propio autor, se traten como otros tantos estadios inmaturos en el camino hacia la verdad no puede ser nunca otra cosa que un discurso apologético (por más que semejante género haya florecido a últimos del siglo XIX y no se haya extinguido aún del todo). La idea de ordenar *todos* los puntos de vista de importancia en una sucesión única, en una escala que lleve de lo más tosco a lo más maduro, es de contemplación tan deslumbradora como insensata es la tentativa de su ejecución en serio.

Indudablemente, hay ocasiones en que cabe poner en relación fructuosamente dos enfoques, al mostrar que el primero, llevado a sus últimas consecuencias (tomado en serio) conduce al segundo; pero cualquier tentativa de vincular *todos* los puntos de vista en una sola cadena de esta índole está condenada a ser, en el mejor de los casos, un virtuosismo del cual quepa conceder que el autor «juega» brillantemente, y en el peor una pérdida de tiempo. Las transiciones de la *Fenomenología* fluctúan entre los dos extremos.

La idea de no atarse a la sucesión histórica es ciertamente defendible: lo que es anterior puede, a veces, representar un estadio más maduro Y Hegel tenía también razón al percartarse de que la ruta por la que se acceda a una perspectiva no es necesariamente externa a esta misma: por el contrario, el conocimiento del desarrollo a cuyo través haya pasado una persona antes de adoptar una postura (incluyendo en aquél sus posturas anteriores) puede cambiar todo cuando se trate de comprender su actitud.

En resumen: la grandeza de la *Fenomenología* estriba tanto en su concepción, que en parte es muy sagaz y fértil, como en muchos de sus pormenores; pero algunos aspectos de tal concepción son absurdos, y parte de los pormenores, extravagantes.

32

Puede muy bien decirse que el mismo índice de la *Fenomenología* refleja la confusión. Pues tras el prólogo y la introducción se encuentran ocho partes, cada una marcada con una cifra romana, que son las siguientes:

I. La certeza sensorial o el esto y el opinar.
II. La percepción o la cosa y el engañarse.
III. La fuerza y el entendimiento, el fenómeno y el mundo suprasensible.
IV. La verdad de la certeza de sí mismo.
V. La certeza y la verdad de la razón.
VI. El espíritu.
VII. La religión.
VIII. El saber absoluto.

Estos números y títulos aparecen en el texto además de en el índice. Pero en éste, no en el texto (y evidentemente como resultado de una ocurrencia tardía), las tres primeras partes quedan agrupadas bajo el encabezamiento que sigue (citamos de la edición original, que incluso especifica las páginas correspondientes y muestra así, incluso a la primera ojeada, algunas interesantes discrepancias):

(A.) La conciencia, págs. 22-100.

La Parte IV se encuentra precedida por un encabezamiento similar:

(B.) La autoconciencia, págs. 101-161.

Y las cuatro últimas partes de la obra quedan también agrupadas, pero sin título. Encima de la Parte V leemos:

(C.) (AA.) La razón, págs. 162[22]-375.

Sobre «VI. El espíritu», encontramos:

(BB.) El espíritu, págs. 376-624.

Sobre «VII. La religión»:

(CC.) La religión, págs. 625-741.

[22] En el índice original, «172», por errata.

Y finalmente, encima de «VIII. El saber absoluto», lo siguiente:

(DD.) El saber absoluto, págs. 741-765[23].

Las tres primeras partes no están subdivididas, como tampoco lo está la Parte VIII, en tanto que todas las demás, que son más extensas, sí.

La Parte IV consta solamente de dos subpartes: «A. Independencia y dependencia de la autoconciencia; señorío y servidumbre», y «B. La libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada». (En el próximo apartado volveremos sobre esta parte.)

Las Partes V, VI y VII están divididas en A, B y C, y cada una de estas subpartes (con la excepción de VI. B y VII. C) se encuentra dividida, a su vez, en a, b y c. Con esto se acaban las subdivisiones, salvo en lo que se refiere a V. A. a, en donde el autor a duras penas ha logrado reprimirse: pues aquí las cosas se vuelven confusas, «La observación de lo orgánico» se separa en alfa, beta y gamma, esta última en doble alfa, doble beta y doble gamma, e incluso bajo dos de estas subdivisiones encontramos más de un encabezamiento descriptivo.

VI. B está tratada de forma inconsecuente, ya que sus tres subdivisiones llevan cifras romanas, que son: «I. El mundo del espíritu enajenado de sí» (dotada de a y b), «II. La Ilustración» (también con a y b) y «III. La libertad absoluta y el Terror» (sin subdivisiones ulteriores).

En cuanto a VII. C, «La religión revelada», carece de subdivisiones, lo mismo que «VIII. El saber absoluto», que la sigue inmediatamente.

El índice, pues, testimonia que la obra no estaba planeada minuciosamente antes de escribirla, que las Partes V y VI (La razón y El espíritu) se dilataron mucho más allá de los confines originariamente previstos[24] y que el mismo Hegel, al terminar la obra, no estaba en claro del todo acerca de lo que había conseguido hacer realmente. (Como es natural, la revisión que acabamos de esbozar da también alguna idea del contenido real del libro.)

Las tres primeras partes se ocupan de la teoría del conocimiento y de la percepción y sufren una fuerte influencia de Platón y de Aristóteles. Dentro de un momento vamos a tratar de la Parte IV. En cuanto a la V, comienza con unas cien páginas sobre la razón teórica, tal como opera en las ciencias, y acaba el apartado corres-

[23] En el original se lee «741 al final».
[24] Cf. también la carta de Hegel a Schelling de 1 de mayo de 1807, y las observaciones que hace Hegel en E, § 25.

pondiente, bastante extrañamente, con un análisis de la frenología. La segunda mitad de la Parte V versa sobre la razón práctica, empezando con el estudio, ya mencionado, sobre «El placer y la necesidad».

El apartado VI. A está dedicado a la *Sittlichkeit*, y ya lo hemos comentado arriba; en cuanto al VI B, su título es «El espíritu enajenado de sí. La *Bildung* [formación, cultura]» (ya hemos indicado la subdivisión ulterior de este apartado); y el VI. C, al que se titula «El espíritu cierto de sí mismo. La *Moralität*», contiene la crítica de Hegel de la ética kantiana.

La Parte VII comienza con unas cuantas páginas generales en las que el preocupado autor vuelve la vista a lo ya hecho y trata (bastante desesperadamente) de racionalizarlo: procura explicar por qué había de ocuparse de ciertas formas de religión en las partes precedentes, especialmente en el estudio de la conciencia desgraciada (en la Parte IV) y de Antígona (en la VI). Pero falta aún lo peor: hablando de todas las formas anteriores del espíritu, dice Hegel: «La religión presupone el decurso entero de ellas [*den ganzen Ablauf derselben*] y constituye su *simple* totalidad o yo absoluto»[25]; y luego se nos administran unas diez páginas bastante flojas acerca de la «A. La religión natural», principalmente en Persia y en Egipto, que nos hacen preguntarnos qué puede haber querido comunicar con ellas: ¿es que la religión de este tipo (ya sea como realmente fuese o como Hegel nos la pinta aquí) presupone la Ilustración, la «libertad absoluta» de 1789 y «el Terror» que la siguió?; ¿o presupone unos acontecimientos comparables a éstos? Y ¿qué podría contestarse a tales preguntas al llegar a «B. La religión-arte» (que se refiere a la religión griega) y a «C. La religión revelada»? Unicamente que Hegel terminó el libro bajo una tensión formidable, que es tan fácil encontrar defectos en él que no merece la pena de aducir montones de ellos, y que en esta obra hay gran cantidad de cosas que son infinitamente más interesantes.

33

La parte mejor de la *Fenomenología* es el prólogo, con mucha diferencia; tras él lo más interesante es la Parte IV, sobre la autoconciencia, que empieza por unas cuantas páginas introductorias en las que se encuentra la sentencia: «La autoconciencia logra satisfacerse sólo en otra autoconciencia»[26].

[25] Ed. de Lasson, pág. 438; Baillie, pág. 689 [*vers. cit.*, pág. 397].
[26] Ed. de Lasson, pág. 121; Baillie, pág. 226 [*vers. cit.*, pág. 112].

Luego se nos presentan una farsa y tres cuadros, todo ello claramente rotulado. En la farsa, una autoconciencia encuentra a otra. (Es pertinente recordar al respecto que las expresiones castellana y alemana poseen connotaciones algo diferentes: mientras que estar consciente de sí quiere decir, a veces, no encontrarse muy seguro de de sí mismo, sentirse algo inestable, *selbstbewusst sein* significa estar orgullosamente seguro de sí. Sin duda alguna, el significado primario en ambos idiomas es el mismo: percatarse de sí; pero, por más que este sentido tenga la máxima importancia, las connotaciones hacen muy al caso.)

Al encontrarse una autoconciencia con otra el orgullo se topa con otro orgullo, y cada una resuelve destruir a la otra con objeto de aumentar la propia seguridad de sí: ambas pretenden matar al otro, y se arriesgan la vida. Para el Sartre de *L'être et le néant* esta visión de las cosas es paradigmática: «el otro» es el enemigo.

Lo que le importa a Hegel es comprender cierta relación específica entre una autoconciencia y otra, a saber, la existencia entre amo y esclavo; y la interpreta, en el primer caso, como resultado de una lucha: el vencido prefiere la esclavitud a la muerte.

Las páginas que siguen ejercieron la más profunda impresión en Karl Marx, que admiraba enormemente este libro y lo llamó «el verdadero lugar de nacimiento y secreto de la filosofía hegeliana»[27]; allí el esclavo llega a vivir de su propio trabajo y empieza así a apoyarse en sí mismo y a ser independiente, mientras que el amo llega a apoyarse en el trabajo del esclavo y se vuelve así dependiente. En *El Capital* escribe Marx: «A medida que [el hombre...] actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma a la vez su propia naturaleza.»[28]

El apartado IV. A acaba con esta neta e irónica inversión; y el IV. B está consagrado al estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada. Es fácil seguir la transición al primero de estos enfoques: cabe caracterizar como estoicismo la actitud del siervo que, pese a su estado, se siente esencialmente apoyado en sí mismo e independiente; «esta conciencia es, por lo tanto, negativa frente a la relación de señorío y servidumbre... el ser libre tanto en el trono como entre grilletes, con toda la dependencia que tenga su existencia singular».

[27] MARX y ENGELS, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, III, pág. 153; *apud* Robert TUCKER, *Philosophy and Mith in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961, pág. 126. Por su parte, Tucker sostiene que «cuando Marx habla de hegelismo se refiere ante todo a la filosofía de la historia expuesta por Hegel en la *Fenomenología*» (pág. 125); pero Marx también escribió varios ensayos críticos sobre la *Filosofía del Derecho* (véase la Bibliografía).

[28] *Volksausgabe*, tomo I, pág. 133 [Libro I, 3.ª sección, capítulo 5, I; vers. cast. en la ed. de La Habana, Ed. Venceremos, 1965, tomo I, pág. 139].

Aquí se conserva debidamente suavizada la alusión histórica: pues quienes no sepan que uno de los más famosos estoicos fue Marco Aurelio, el emperador romano, y otro, Epicteto, un esclavo, pueden, sin embargo, admitir la tesis de Hegel. Lo mismo sucede con el comentario sociológico que hace al decir que el estoicismo «sólo podía aparecer como forma general del espíritu universal en una época de miedo y servidumbre generales, pero también de una formación general que había elevado el formarse a pensar».

La distinción aquí implícita está perfectamente fundada, aun cuando los marxistas han solido pasarla por alto; pues la aceptación general de un punto de vista está determinada sociológicamente, pero no lo está necesariamente su desarrollo original por algunos individuos excepcionales (algunos —con las palabras de Nietzsche— vienen «a destiempo» y «nacen póstumamente»).

También es plausible la transición al escepticismo. «El escepticismo es la realización de aquello de lo cual el estoicismo era sólo el Concepto, y la experiencia efectiva de qué es la libertad del pensamiento; en sí es lo negativo, y tiene que presentarse como tal... en el escepticismo la insignificancia y la dependencia del otro llegan a la conciencia... La autoconciencia escéptica... se es esta ataraxia del pensarse a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí mismo.»

El estoicismo es una casa a medio hacer: niega la realidad y la consistencia del mundo exterior, de cosas aparentemente tan reales y consistentes como ser un esclavo, estar entre grilletes o tener dolor, pero no continúa seriamente hasta decir que todo es irreal. El escepticismo es serio con respecto a lo que el estoicismo meramente dice: el escéptico duda de que haya realmente grilletes y tronos; y de este modo se logran la perfecta imperturbabilidad y la paz mental.

Mas ahora Hegel tiene que mostrar —y lo hace— que el escepticismo es asimismo una casa a medio hacer, que tampoco él dice las cosas en serio: formulado brevemente, que «sus actos y sus palabras se contradicen siempre...» Pues aunque el escéptico pretenda dudar de la realidad de su cuerpo y del mundo exterior, actúa de una forma que muestra que sus dudas no son serias. (En realidad, Hegel presenta este argumento, bastante más evidente, de manera mucho menos clara que otro: el de que la conciencia escéptica tiene dos concepciones contradictorias de sí misma.)

Esta conciencia, por una parte, «profesa ser una conciencia completamente accidental, singular, una conciencia que es empírica y se rige por lo que carece de realidad para ella, obedece a lo que le es insignificante y hace, convierte en efectivo, lo que no tiene verdad para ella. Pero incluso al considerarse de este modo como vida singular, accidental y, de hecho, animal, así como autoconciencia perdida, se vuelve a hacer, por el contrario, general e idéntica a sí mis-

ma... A partir de esta identidad consigo misma —o, más bien, en ella— recae de nuevo en aquella accidentalidad y desconcierto, pues precisamente esta negatividad que se mueve a sí misma se ocupa sólo de lo singular y se afana por lo accidental. Tal conciencia, es por lo tanto, aquella inconsciente puerilidad que va de un lado para otro, del extremo de la autoconciencia idéntica a sí misma al de la conciencia accidental, desorientada y desorientadora...

»La conciencia se experimenta en verdad a sí misma, en el escepticismo, como una conciencia en sí misma contradictoria; de tal experiencia surge una nueva forma que reúne los dos pensamientos que el escepticismo mantenía separados. La irreflexión del escepticismo sobre sí mismo tiene que desaparecer, ya que de hecho es una conciencia que tiene estos dos aspectos. Por lo cual esta nueva forma es tal que es para sí la doble conciencia de sí (en cuanto liberadora de sí, inmutable e idéntica a sí misma; y en cuanto absolutamente desorientadora de sí y perversa), así como la conciencia de esta su contradicción... De este modo, el desdoblamiento que antes se distribuía entre dos individuos singulares, el amo y el esclavo, se aposenta en uno solo; de ahí que el desdoblamiento en sí mismo de la autoconciencia, que es esencial para el Concepto del espíritu, se encuentre presente —si bien todavía no su unidad—; y la conciencia desgraciada es la conciencia de sí en cuanto ser desdoblado que sólo se contradice.»

Siguiendo a Freud, acaso quepa hacer visible más vívidamente los dos polos de la autoconciencia escéptica de que habla Hegel prestando atención a la autoconciencia del psicoanalista: por una parte mira a su conciencia como empírica, accidental e individual, la considera indigna de confianza y desorientada; y por otra confía y se apoya en ella, la considera transempírica y objetiva, no meramente personal sino un caso de una conciencia científica general. De cualquier manera, tal es lo que Hegel sostiene acerca del escepticismo: que es otra casa a medio hacer, pues ahora se coloca uno anteojeras y mira en esta dirección, desconociendo lo que veía en otros momentos, cuando miraba en la otra dirección. Sartre llamaría a esto *mauvaise foi* [mala fe], y diría que la conciencia escéptica es una mala fe, que se engaña a sí misma; mas cuando se priva al escepticismo de este subterfugio y se le obliga a ser serio surge una nueva forma de autoconciencia: la conciencia desgraciada, que se experimenta a sí misma como esencialmente dividida contra sí.

Ni siquiera el anterior análisis del amo y el esclavo, del estoicismo y el escepticismo está comprimido «al máximo» (como indica la *Historia* de Ueberweg), en modo alguno; la oscuridad de la exposición hegeliana no se debe a concisión ni exclusión de cuanto no sea un punto esencial, sino al hecho de que un exceso de góticos

pormenores suele ocultar la estructura fundamental del razonamiento. Ahora bien, con la conciencia desgraciada el impulso poético del autor toma la delantera: en cuanto a extensión, este estudio es igual al conjunto de los dedicados al señorío y la servidumbre, el estoicismo y el escepticismo; lo cual se debe a algo perfectamente claro: Hegel queda absorbido por las alusiones a los rasgos específicos de la mentalidad cristiana medieval, que —según la ve él— ejemplifica la conciencia desgraciada.

Hegel no menciona nunca el cristianismo; pero Lasson tiene razón, indudablemente, al pedirnos en las notas a pie de páginas que reconozcamos las alusiones a Dios como juez, a Jesús y a su culto, a las Cruzadas, a la conciencia de pecado, al sacerdote como padre confesor, a las oraciones en latín y a las indulgencias. La versión inglesa de la *Fenomenología* debida a Baillie reproduce estas notas; pero Royce, en *su* traducción de «la conciencia contrita» (incluida en las *Hegel Selections* de Loewenberg), emplea siempre términos religiosos —por ejemplo, «contrita» en lugar de «desgraciada»— para verter las palabras más neutras de Hegel: así, «campana» se convierte en «campanilla de alta», y «actividad y gozo», una vez en «servicio y comunión» y luego en «buenas obras y comunión». (Bien es verdad que la versión de Royce está encabezada por una «traducción libre».)

El intento de coger al vuelo las alusiones de Hegel, así como lo que se disfruta con su perspicacia y con algunos de sus enigmas, tienen forzosamente que distraer la atención de la pretendida «lógica» del desarrollo: el lector olvida la imagen de la escala y se pregunta qué rasgos, de entre los muchísimos que hay en este cuadro, son en cierto sentido necesarios y esenciales en el escenario. Por su parte, es palmario que el autor ha perdido también de vista la idea y plan del libro, y que, lejos de comprimir severamente la exposición, se detiene con una extensión innecesaria en cosas sin importancia.

Es evidente que Hegel quería sacar de su arcón algunas ideas acerca de la cristiandad medieval, mas la índole alusiva de su estilo (que, sin duda alguna, estaba originariamente inspirada por su propio reconocimiento de que todos aquellos detalles concretos estaban allí fuera de lugar) alargó considerablemente el estudio. Y su impulso poético trató de sacar el mayor partido posible de esta ocasión de hacer visible y describir un estado de ánimo y un período.

Es imposible rastrear un motivo más: Hegel era manifiestamente incapaz de prolongar el desarrollo que había trazado tan agudamente a lo largo de una serie de estadios, haciéndole sobrepasar aquel punto y llegar a otro estadio.

Allí encontrábamos una conciencia dividida que «se coloca del lado de la conciencia mudable y se considera insignificante; pero

como conciencia de la inmutabilidad (o del simple ser) tiene que procurar, al mismo tiempo, liberarse de lo insignificante, esto es, de sí misma... La conciencia de la vida, de su existencia y actividad es únicamente el dolor por estas existencia y actividad, pues en ello tiene sólo conciencia de lo opuesto en cuanto esencial, y de su propia nadería.» Todo esto no tiene solución de continuidad con el desarrollo anterior de la esclavitud al estocismo, y de aquí al escepticismo (estas transiciones son de las más plausibles de toda la obra; hasta el punto de que, verdaderamente, muy pocas de las demás transiciones pueden soportar una comparación con ellas); pero lo que ahora era menester que se hiciese visible es que la conciencia desgraciada es asimismo una casa a medio hacer, y que cuando se la toma en serio y se la lleva hasta sus extremas consecuencias da lugar a otro estadio más maduro del desarrollo del espíritu.

No sólo era Hegel, evidentemente, incapaz de hacer tal cosa, sino que quería además librarse de gran cantidad de material acerca de las actitudes que adopta la razón en el estudio de la naturaleza (o sea, de unas cien páginas al respecto, según vino a resultar). Por lo cual hizo seguir al estudio de la conciencia desgraciada, y al seminal capítulo sobre la «autoconciencia» en que éste acaba, un capítulo de una extensión desmesurada sobre la «razón»; y de las tres partes de que consta, la primera está consagrada a «A. La razón observadora», la cual, a su vez, comienza por «La observación de la naturaleza» y termina con «Fisiognómica y frenología». No cabe la menor duda de que Hegel no logró arreglárselas para bosquejar un desarrollo necesario de la conciencia desgraciada a la frenología, de igual modo que tampoco puede decirse que sea orgánicamente necesario el paso desde el abandono de Margarita por Fausto en la mazmorra (al final de la «Primera parte de la tragedia») a algunos de los más abstrusos debates de la Segunda parte; lo que sí ocurre es que la trama del libro es lo suficientemente laxa como para permitir que se introduzcan toda clase de ideas para las cuales el autor le gustaría encontrar un sitio.

La *Fenomenología del espíritu* es una obra profundamente incongruente, que trae a las mientes algunos pasajes de las *Conversaciones con Goethe*, de Eckermann, en los que el poeta insiste en que el *Fausto* «es, con todo, algo enteramente inconmensurable, y todas las tentativas de acercarlo al entendimiento son vanas. Habría que recordar también que la Primera parte surgió de un estado algo oscuro del individuo; pero justamente esta oscuridad mueve a la gente, que se afana en torno a ella como lo hace ante todos los problemas insolubles» (3 de enero de 1830); y vuelve a decir: «Este acto, además, adquiere un carácter propio y peculiar, de suerte que, a modo de un pequeño mundo que existiera por sí mismo, no está en contacto con el resto, y sólo lo une al todo una débil relación con lo que lo precede y lo sigue»; Eckermann indica entonces que el poeta «se vale de la historia de un héroe famoso meramente como de un hilo continuo en el que pueda ensartar cuanto le plazca; no de otro modo ocurre con la Odisea o con Gil Blas», a lo cual asiente Goethe, que añade: «Además, lo que importa en una composición de este género es únicamente que las diversas masas sean significativas y claras, por más que como conjunto se conserve siempre inconmensurable; mas, precisamente por tal razón, como un problema insoluble, incita seductoramente a la gente a una repetida contemplación» (13 de febrero de 1831).

34

El mismo Hegel, en sus últimos años, dijo que la *Fenomenología* era un viaje de descubrimiento; pero en el prólogo insinúa que es la Odisea del espíritu universal, aun cuando no menciona a Odiseo ni usa tal imagen. Dice, en cambio, algunas cosas que le llevan a uno a pensar que la *Fenomenología* sería algo así como la *Bildungsroman* del *Weltgeist,* la historia de su desarrollo y formación; pero la comparación con la Odisea no es menos sugerente que esta otra con *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister:* en su búsqueda de una patria en la que pueda morar en paz, el espíritu humano naufraga una y otra vez, sufre toda clase de aventuras, muchas de ellas fantásticas, y en modo alguno parece hacer progresos a cada paso.

Todas estas comparaciones con grandes obras de la literatura son enteramente peregrinas para la concepción predominante tanto de Hegel como de la filosofía: forzosamente sonarán a algunos lectores como algo quimérico. Pero el peculiar lenguaje hegeliano apoya este modo de ver las cosas, y, en realidad, no es, en absoluto, comprensible sin algunas reflexiones de esta índole: en una y la misma frase aparecen juntas una sintaxis abstrusa, que incluso el lector de lengua materna alemana interpreta como si fuese latín, y toda una imaginería violentamente concreta; y la especulación metafísica se alea con una considerable fuerza poética. Casi como Shakespeare, Hegel piensa a menudo con imágenes, comparación que podrá parecer perversa a primera vista; pero importa mucho darse cuenta de que, frente a lo que sucede con la mayoría de los filósofos, Hegel no busca una imagen con la que hacer visibles sus ideas: sus dificultades residen frecuentemente en transmitir a la vez la intuición y la idea (o, dicho de otro modo, en comunicar su propia visión). Si la idea y lo que le sirve de ilustración estuviesen separadas en su propia inteligencia, podría presentar primero el pensamiento y luego,

en la frase siguiente, un ejemplo; o bien, primeramente la imagen concreta y después la lección que quisiera sacar de ella. Pero no solamente niega, como Aristóteles, que haya *jorismós* o abismo platónico alguno entre formas que existan por separado y casos concretos que las limiten o participen de ellas, sino que se parece a Platón en cuanto que tiene una visión de las formas —si bien no en otro mundo, como él hacía, sino *in rebus,* en las imágenes, farsas y cuadros que las ejemplifican.

Las mismas características que hacen tan difícil el libro en conjunto son las que también hacen tan exasperantes muchas frases: las imágenes concretas brotan a destiempo y se resisten a desaparecer rápidamente; Hegel busca términos que no sean abstractos, palabras que retengan un núcleo sensorial aunque se empleen en una prosa metafísica. Veamos unos pocos ejemplos:

Anschauung, que actualmente está firmemente arraigado en el inglés [y, en cierta medida, también en el castellano] filosófico como «intuición», tanto en las traducciones de Kant como de otros filósofos alemanes, procede de *anschauen,* que significa «mirar a». De ahí que *Weltanschauung* suele verterse por «visión [o concepción] del mundo».

An sich, que traducimos siempre por «en sí», no significa en alemán que cierto rasgo se encuentre oculto a la vista, literalmente en el interior, sino más bien que está «en» la cosa, visible «para nosotros» *(für uns),* aun cuando no «para ella» *(für sich):* no existe separadamente, «por sí» (otro sentido de *für sich*). Y *an und für sich* (en y para sí) quiere decir que algo es «en sí» y además «para sí», en los sentidos que acabamos de señalar.

Aufheben (sublimar)* significa literalmente «levantar, alzar recoger». Como todos y cada uno de los términos que venimos explicando, es completamente usual en el habla corriente: es lo que se hace cuando algo se ha caído al suelo; pero este sentido sensorial originario ha dado lugar a otros dos sentidos derivados, que no son menos comunes: el de «cancelar» y el de «conservar» o «guardar», pues cabe recoger algo para que no esté más donde estuviere, y, por otra parte, se lo puede recoger para guardarlo. Cuando Hegel emplea este término con su doble (o triple) significado —y nos informa expresamente de que así lo hace (véase H 42)—, puede decirse que tiene ante la vista la manera en que se recoge algo para que no siga estando *allí* de la forma en que estuviese, aunque, desde luego, no queda cancelado por completo, sino que se lo alza para conservarlo a otro nivel. (Cf. H 42.)

Begriff (Concepto) proviene de *begreifen,* que significa «comprender», pero posee asimismo un sentido sensorial: *greifen* significa «captar» o «agarrar»; y el prefijo intensifica la relación con el objeto, de suerte que *tasten* significa «tocar, tantear», mientras que *betasten* se refiere a palpar algo (igualmente, *dienen* tiene el sentido de servir, en tanto que *bedienen,* el de servir a alguien, ejecutar sus órdenes; y *denken* es pensar, mientras que *bedenken* es darle vueltas con el pensamiento a algo, reflexionar sobre ello). Por consiguiente, el significado básico de *Begriff* es el de captación completa, sentido que reverbera en la usanza hegeliana.

* Véase nuestra nota a pie de págs. en H 7. *(N. del T.)*

Vorstellung (noción) procede de *vorstellen* (representar), verbo que en alemán se encuentra con el sentido correspondiente a ¿qué se pretende que represente? *(Was soll das vostellen?);* y *eine Vorstellung* puede significar una representación teatral (y en el lenguaje usual es muy frecuente que lo haga). En su sentido filosófico, suele vincularse al giro verbal *sich etwas vorstellen,* que significa literalmente representarse algo a sí mismo, pero que en realidad es mucho menos desusado e inmanejable de lo que esto sería: en el habla cotidiana quiere decir, poco más o menos, imaginarse algo. Tradicionalmente, los traductores de Kant y Schopenhauer han vertido *Vorstellung* mediante «representación» o bien «idea»; lo primero huele a jerga filosófica, cosa que no ocurre con el término alemán, y por ello algunos traductores prefieren «idea»; pero como Kant, Schopenhauer y Hegel emplean también con frecuencia el término *Idee,* que sin duda alguna ha de dar «idea», tampoco esta solución es buena.

Cuando Hegel usa *Vorstellung* suele tener en las mientes su contraste con *Begriff:* se apoya en las dos asociaciones que *Vorstellung* suele tener en el lenguaje ordinario, esto es, la de vaguedad y la de cierta cualidad sensorial; mientras que *Begriff,* por el contrario, es por definición algo preciso, y no tiene necesidad de complementos visuales. No existe ninguna palabra castellana que pudiera ser un equivalente perfecto de *Vorstellung,* pero «noción» es bastante buena al menos por dos razones: en primer término, es una palabra corriente, que no le hace a uno pararse en seco cada vez que se la encuentre de pronto en una frase; y en segundo lugar apunta hacia algo vago y subcientífico. Por desgracia, se la ha empleado mucho para verter el *Begriff* de Hegel (tarea para la que tiene unas dotes excepcionalmente malas). Una buena prueba consiste en el empleo consecuente de «noción» para *Vorstellung* no sólo en el presente libro, sino en una traducción completa del prólogo de la *Fenomenología:* cuando se lleva ello a cabo se comprueba que en todos los casos funciona mucho mejor que los términos que hasta ahora se habían venido empleando.

Geist es para Hegel «espíritu», y no «inteligencia» [*mind*]. Hay

muchas razones que lo abonan, de las cuales sólo es preciso destacar ahora tres. La primera es irrebatible: en gran número de pasajes es simplemente imposible que las frases tengan sentido con «inteligencia», y sólo vale «espíritu»; de modo que hasta Baillie, pese a haber titulado su traducción *The Phenomenology of Mind*, tiene que emplear «espíritu» una y otra vez.

Podría interpretarse la segunda razón como un mero caso particular de la primera: *der heilige Geist* es el Espíritu Santo, no «la santa inteligencia», y «espíritu» posee centenares de asociaciones bíblicas y religiosas (frente a lo que ocurre con «inteligencia»); debido a lo cual «espíritu» tiene resonancias y connotaciones que lo distinguen de «inteligencia» y lo llevan a una extrema cercanía del alemán *Geist*. Esto explica también por qué Hegel no vierte el *nous* de Anaxágoras por *Geist* (VG, págs. 37 y 39) y por qué sostiene que el concepto de *Geist* lo introdujo el cristianismo (VG, págs. 47 L y 58 L); en realidad, tendremos que volver a la concepción hegeliana del *Geist* cuando estudiemos su filosofía de la historia y la relación que guarda ésta con el cristianismo (H 65).

La tercera razón concuerda muy bien con el razonamiento central de este apartado: ¿quién ha visto nunca «inteligencias [*mind*]»? *; son, casi por definición, invisibles; los filósofos las postulan como «fantasmas de la máquina» —por emplear la famosa expresión de Gilbert Ryle en *The Concept of Mind*—, y su hogar está en la epistemología y la metafísica. Pero mucha gente, tanto bíblica como posterior a aquellos tiempos, pretende haber visto espíritus, y un *Geisterreich* (el «reino de los espíritus» que Schiller considera en la primera estrofa de su poema sobre *Die Freundschaft* [«La amistad»]), es muchísimo menos abstracto y metafísico de lo que lo sería un «reino de las inteligencias» [29]. Hegel termina la *Fenomenología del espíritu* con una adaptación de los dos últimos versos del poema de Schiller, refiriéndose así retrospectivamente a la obra como a un «reino de los espíritus», y repentinamente caemos en la cuenta de que ha estado conjurando espíritus, haciéndoles pasar ante nosotros en una gigantesca procesión.

* Toda esta argumentación —téngase bien en cuenta— gira en torno de esta palabra inglesa, que no cuenta con un equivalente satisfactorio en castellano: nosotros tenemos «mental», «parar mientes», etc., pero cuando se trata de traducir el sustantivo hemos de echar mano, alternativamente, de «inteligencia», «entendimiento», «alma» y, en algunos casos excepcionales, de «mente» (que ordinariamente no corresponde, en absoluto, a *mind*). En este pasaje nos valemos de «inteligencia» dado que *geistig* puede significar tanto «espiritual» como «intelectual». (*N. del T.*)

[29] El que un ser posea o no una inteligencia es una cuestión metafísica; pero el que, por ejemplo, en un caballo haya o no un espíritu es algo que puede verse.

Para apreciar debidamente todo el significado del final del libro es preciso comparar la adaptación hegeliana de los versos de Schiller con el poema original. Schiller celebra la amistad; habla dos veces del *grosse Geistersonne* (el gran sol de los espíritus) que éstos buscan «como los torrentes se lanzan al océano», y al que él también quiere acercarse, cogido del brazo de un amigo; si estuviera él solo en el universo —dice— soñaría que las rocas tenían alma y las abrazaría; pues estamos muertos mientras odiamos, y somos «dioses al abrazarnos amorosamente»; «hacia lo alto, subiendo por los miles de estaciones de los innumerables espíritus no creados, este impulso divinalmente ruge; cogidos del brazo, cada vez más y más altos, desde el bárbaro hasta el vidente griego», asciende la procesión en una danza; «sin amigo se encontraba el gran señor del mundo, sintió una *ausencia* y creó por ello los espíritus, espejos beatíficos de *su* beatitud. Y aunque el ser supremo no ha hallado su igual, del cáliz de todo el reino de las almas sube para *él* la espuma, la infinitud». Como es natural, esta traducción en prosa no puede dar idea de los vigorosos ritmos y rimas de Schiller; pero lo que nos concierne aquí es la forma en que Hegel termina su *Fenomenología:*

«La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe espíritu, tiene por camino la rememoración de los espíritus... Su conservación, por lo que respecta a su libre existencia que aparece bajo la forma de accidentalidad, es la historia; pero en cuanto a su organización concebida, es la ciencia del saber que aparece: y ambas juntas, la historia concebida, forman la rememoración y el calvario del espíritu absoluto, la efectividad, verdad y certeza de su trono, sin el cual sería algo solitario y sin vida: sólo

del cáliz de este reino de los espíritus
sube para él la espuma de su infinitud.»

La *Fenomenología del espíritu* termina con la muerte de Dios, con el calvario! y esta vez al «Viernes Santo especulativo» —por recordar la imagen final de «Fe y saber», publicado cinco años antes— no le sigue resurrección alguna. Indudablemente, el tono de este final parece ser afirmativo; pero no deberíamos dejar de lado una palabra decisiva que Hegel ha situado antes de la cita final, la palabra *nur* (sólo), que, por ser ajena al texto schilleriano, conlleva un peso enorme. En la última estrofa de Schiller se presupone que la infinitud del ser supremo se refleja en todo el reino de las almas, de modo que, aunque ninguna de ella iguala la infinitud

del señor, todas juntas la reflejan; para Hegel, el Dios infinito ha muerto: «sólo

> del cáliz de este reino de los espíritus
> sube para él la espuma de su infinitud».

Por expresarlo con nuestras propias palabras: no existe ser supremo alguno más allá; el espíritu no puede encontrarse en otro mundo, y el espíritu infinito se ha de encontrar en la comprensión de este mundo, en el estudio de los espíritus invocados en la *Fenomenología* —la «historia concebida» tiene que reemplazar a la teología.

Las *Gestalten des Bewusstseins* son también mucho más concretas que las «formas de la conciencia», por más que éste sea, probablemente, el equivalente castellano más próximo. A este respecto son pretinentes los dos primeros versos del *Fausto* goethiano: *Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten...*

> Aquí estáis de nuevo próximas, formas vacilantes
> que en otro tiempo os mostrasteis a mi turbada vista.

A medida que subimos por la escala de la *Fenomenología* de Hegel tenemos que ver cada *Gestalt*, sujetarla luego fuertemente y captarla en su integridad, para poder pasar sobre y por encima, más allá de ella.

Mas ¿qué sentido tiene eso de «fenomenología»?

35

La palabra *Phänomenologie* no la acuñó Hegel. «El primero que empleó el término 'fenomenología', en general y para designar una parte de un sistema filosófico, fue Johann Heinrich Lambert [1728-77]; y la obra en que lo hizo se llamaba *Nuevo organon*, o *Pensamientos sobre la investigación y designación de lo verdadero y de su distinción del error y de la apariencia* (dos tomos, Leipzig, 1764)» [30], cuya cuarta y última parte era la «Fenomenología o Doctrina de la apariencia».

Herder recogió el término, especialmente en dos pasajes oportunos: en 1769 (*Kritische Wälder*, IV) habló de «*una fenomenología estética*, que espera a un nuevo Lambert»; y en 1778 decía: «¡Con que solamente tuviésemos... una auténtica *fenomenología de lo bello y lo verdadero!*» [31]

[30] Introducción de Hoffmeister a su edición crítica de la *Phänomenologie* (1952), pág. VII. La exposición y citas que siguen se basan en las págs. VII-XVII. Cf. Ros., pág. 204.

[31] Tomado de *Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traum* [«Observaciones sobre la forma y la configuración sacadas

Kant llegó a pensar en si dedicaría a Lambert su primera *Crítica* [32], y el 2 de septiembre de 1770 (en la misma semana del nacimiento de Hegel) le escribía diciendo: «Según parece, a la metafísica le ha de preceder una ciencia enteramente peculiar, si bien meramente negativa (la *Phaenomenologia generalis*), en la que se determinen la validez y límites de los *principios* de la sensibilidad, para que éstos no desorienten los juicios acerca de los objetos de la razón pura, como hasta ahora ha venido casi siempre sucediendo.» El 21 de febrero de 1772, además, decía en una carta a Markus Hertz que había planeado escribir «una obra cuyo título podría ser, por ejemplo, *Los límites de la sensibilidad y de la razón*. Había pensado en dos partes, una teorética y otra práctica; la primera contendría, en la Sección 1.ª, la *fenomenología* en general, y en la Sección 2.ª, la metafísica, si bien sólo en cuanto a su naturaleza y método; la segunda, también en dos secciones: 1.ª, los principios generales del sentimiento y del deseo sensual, y 2.ª, los primeros principios de la *Sittlichkeit*...»

Es probable que Hegel conociese la carta de Kant a Lambert, ya que la correspondencia entre ambos se publicó en 1786 y se reprodujo pocos años después en los *Kleine Schriften* [«Escritos menores»] kantianos. Por su parte, también Novalis había empleado tal palabra un par de veces (diciendo en una ocasión que «la fenomenología es acaso la ciencia más útil y comprehensiva»), y Fichte había hablado de ella —en el sentido de Lambert— en 1804 [33]. De modo que no se trataba de un término nuevo; pero sí era nuevo lo que Hegel ofreció bajo tal título.

Hoffmeister ha sostenido que «la posición de la *Fenomenología del espíritu* en el conjunto del sistema hegeliano... corresponde exactamente a la asignada por Kant a su crítica de la razón»: por una parte sería un tratado preliminar, y por otra una obra que contendría lo que ha de seguirla (pág. XV). Ambas cosas tienen interés, y pueden atraer a quienes piensen que ninguno de los dos filósofos logró igualar la talla de su primera obra maestra; e incluso puede añadirse a la observación de Hoffmeister que tanto a Kant como a Hegel les llevó largo tiempo la preparación de su *magnum opus*, que ambos estuvieron anotando pensamientos durante muchos años y que luego escribieron sus libros respectivos de un solo golpe, en pocos meses (génesis que explica en parte algunas de las tosquedades de la prosa así como el hecho de que se embutiese tanto en un

del ensueño educador de Pigmalión»]. Cf. KANT, *Werke*: Akademieausgabe, XV, pág. 297.

[32] *Werke*, ed. cit., XVIII, pág. 64.

[33] *Werke*, X, pág. 195.

solo volumen). Pero después de todo lo que hemos dicho de la *Fenomenología* en este capítulo debería ser obvio que sus diferencias con la *Crítica* kantiana exceden con mucho a las semejanzas.

Una de las muchas diferencias es que lo que acabamos de decir con respecto a la terminología de Hegel no es aplicable a la de Kant, pese a que éste usó también algunas de aquellas mismas palabras. Pues lo que sucede con la palabra *Fenomenología* ocurre asimismo con la mayoría de los términos hegelianos: que habían sido empleados antes de que lo hiciera Hegel, pero que él los confirió un matiz nuevo (por lo regular llevando a su uso técnico algo de su núcleo sensorial). Así, para Hegel, *Schein* no es «apariencia» en el sentido de error e ilusión; ni, como Kant, parte de una contraposición ya fijada entre nóumeno y fenómeno, de la cual derivaría la «fenomenología»: sabe que la raíz griega, como la alemana, significa también resplandecer, hacerse visible, de modo que para él «fenomenología del espíritu» quiere decir estudio de las *Gestalten des Bewusstseins*, aquel estudio de los espíritus en que el espíritu se manifiesta; así, pues, el supuestamente archirracionalista Hegel era francamente menos racionalista que Kant.

El término «fenomenología» ha adquirido nuevos sentidos tras la muerte de Hegel: Moritz Lazarus (1824-1903), por ejemplo,, lo empleó en su obra principal, *Das Leben der Seele*, «La vida anímica» (1855-57); 3.ª ed., 1883), para distinguir la descripción de los fenómenos de la vida mental de la psicología, que busca explicaciones causales, y en la usanza de Edmund Husserl (1859-1938), con quen ha llegado a asociarse primordialmente este término, se hace asimismo hincapié de modo muy marcado en el carácter descriptivo.

Cuando Husserl lo empleó para designar su propia filosofía, la *Fenomenología* de Hegel era un libro casi olvidado, y la elección de tal palabra no tenía por objeto insinuar vinculación alguna con él; pues Husserl se encontraba en la línea de una tradición enteramente distinta, ya que su maestro había sido Franz Brentano (1838-1917), adversario declarado de Kant y del idealismo filosófico. (Brentano renunció al sacerdocio católico tras la proclamación, en 1870, de la infalibilidad papal, y publicó en 1874 una *Psicología desde el punto de vista empírico*.)

No sería factible intentar aquí una breve exposición del significado de «fenomenología» en la escuela de Husserl; pues las ideas de este filósofo variaron considerablemente en el curso de su larga vida, y sus discípulos más destacados no sólo han cambiado también mucho sus iedas (en realidad, hasta el punto de revisar su propia concepción de la filosofía), sino que distan largamente de estar de acuerdo entre sí (algunos, entre ellos Max Scheler y Martin

Heidegger, dejaron de ser discípulos). La única figura importante que confiesa deber mucho a la «fenomenología» de Husserl y asimismo a la *Fenomenología* de Hegel es Sartre.

36

Es frecuente que se hayan pasado por alto los rasgos del estilo y de la sensibilidad de Hegel que aquí hemos subrayado. Incuestionablemente, Hegel tenía unas ideas bastante estancadas acerca de lo que académicamente estaba bien y era «científico», y a menudo su terminología, que tiene un sentido perfectamente aceptable cuando se examinan uno o dos términos de cada vez, degenera en una jerga que oscurece lo que quiere decir en lugar de hacerlo más preciso. Mas este vicio, desde luego, no es privativo suyo: por lo pronto, está más extendido ciento cincuenta años después de su muerte de lo que lo estaba en sus días. (El simbolismo, los términos técnicos y las notas a pie de página son recursos que pueden todos ellos ser de enorme utilidad; pero los profesores suelen emplearlos donde no hay razón que los justifique, con la vista más puesta en sus prejuicios sobre lo que tiene aspecto académico que en la claridad de su obra.) Exactamente del mismo modo que algunos filósofos y críticos literarios recientes, y gran cantidad de sociólogos, se dan aire científico diciendo muy por lo largo y oscuramente cosas que podrían haberse dicho con facilidad breve y claramente, también Hegel sucumbió a semejante vicio; con el tiempo, después de que llegó a ser profesor en Berlín y adquirió discípulos, muchos de ellos cogieron de él esta enfermedad sin por eso apoderarse de su visión ni de su genialidad, y es indudable que su influencia ha sido en parte mala.

Un ejemplo ilustrativo sienta aquí maravillosamente. El 28 de marzo de 1827 debatían Goethe y Eckermann *La esencia de tragedia antigua*, de H. F. W. Hinrichs (1794-1861), y Goethe se quejaba de que una persona tan original y vigorosa estuviera «tan influida por la filosofía de Hegel que se le ha barrido toda mirada y forma de pensar abiertas y naturales, y se ha ido formando en él gradualmente un modo de pensar y de expresión tan artificial e hinchado, que encontramos pasajes de su libro en los que nuestra inteligencia simplemente se detiene, y ya no sabe uno qué es lo que está leyendo»; y como ejemplo leyó Goethe a Eckermann un pasaje acerca del coro que le recordó la aritmética de la bruja del *Fausto*, que no pretendía ser otra cosa que un disparate humorístico [34]: «¿qué van a

[34] Véase WK, pág. 73.

pensar los ingleses y los franceses del lenguaje de nuestros filósofos cuando nosotros, los alemanes, no les entendemos?».

Goethe pasa después a hablar de la «idea de la familia y el estado» de Hinrich, y de los «conflictos trágicos potenciales» vinculados con ella; aduce el caso del Ayax de Sófocles, que «pereció a manos del demonio del sentido del honor ofendido, y de Hércules, del demonio de los celos amorosos; en ambos casos no hay el menor conflicto entre la piedad familiar y la virtud cívica que, según Hinrich, constituirían los elementos de la tragedia griega»; Eckermann señala «que al elaborar tal teoría estaba pensando únicamente en Antígona; y también parece haber tenido sólo en cuenta el carácter y las acciones de esta heroína al aseverar que la piedad familiar aparece en su forma más pura en la mujer, y del modo más seguro posible en la hermana, así como que la hermana sólo puede querer al hermano de modo enteramente puro y no sexual»; «yo hubiera pensado, contestó Goethe, 'que el amor de una hermana hacia otra sería todavía más puro y menos sexual. Y no debemos desconocer que ha habido innumerables casos, conocidos y desconocidos, en los que ha mediado la inclinación más sexual entre hermana y hermano'».

Ni Goethe ni Eckermann parecen haberse percatado de la amplitud de la influencia hegeliana sobre Hinrich, pues no recuerdan lo que se dice de Antígona en la *Fenomenología* (H 30).

37

Hay un aspecto del pensamiento y de la influencia de Hegel que hasta ahora hemos dejado de lado y que puede resumirse en una sola palabra: la dialéctica. Pero si bien casi quienquiera haya oído hablar de Hegel lo asociará con este término, su significado dista mucho de ser claro. Según una antigua tradición (Diógenes Laercio, IX, 5), Zenón de Elea, renombrado por sus paradojas, fue el inventor de la dialéctica; y Platón llamó dialéctica a la ciencia suprema. Algunos neoplatónicos elaboraron la idea de que el curso del mundo está regido por un proceso que tiene tres estadios: la unidad *(moné)*, el salir fuera de sí mismo *(próbodos)* y la vuelta sobre sí *(epistrophé)*. En la Edad Media la dialéctica era una de las siete artes liberales.

En la kantiana *Crítica de la razón pura,* la dialéctica se convierte en *die Logik des Scheins* (A 61, B 86) *: la lógica de la apariencia, del error y de la ilusión. Teniendo en cuenta la usanza de Platón es

* Como es sabido, las referencias a esta obra de Kant suelen hacerse mediante una letra seguida de un número: aquélla indica si se trata de la paginación de la 1.ª edición, de 1781 (letra A), o de la 2.ª, de 1787 (letra B), y el número es el de la página de la edición correspondiente. *(N. del T.)*

más bien extraño que Kant haya explicado esta definición diciendo: «Por distintos que hayan sido los significados con que los antiguos se han servido de esta denominación aplicándola a una ciencia o un arte, de su uso real puede concluirse con toda seguridad, sin embargo, que entre ellos no era otra cosa que *die Logik des Sheins:* un arte sofístico de conferir a la propia ignorancia, y hasta a los propios engaños deliberados, el viso de la verdad, que imitaba el método de la solidez que prescribe la lógica...» No obstante lo cual, la mitad de la *Crítica* (412 páginas de las 856 de la primera edición) está ocupada por la propia «dialéctica trascendental» de Kant, a la que define como «crítica de la *Schein* dialéctica»; y la llama «dialéctica trascendental no como arte de suscitar dogmáticamente tal apariencia (arte, por desdicha, muy viable...), sino como crítica de la inteligencia y de la razón en cuanto a su uso suprafísico, destinada a descubrir la falsa apariencia de sus infundadas pretensiones...» (A 63, B 88).

Así, pues, el máximo logro kantiano, esto es, su análisis crítico de los «paralogismos» acerca del alma, de las antinomias acerca del mundo y de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios (su intento de destruir la psicología, cosmología y teología dogmáticas) está cobijado por el nombre de «dialéctica trascendental». Especialmente impresionante es la forma de tratar las antinomias: en treinta y seis páginas del centro del libro se presentan, en páginas enfrentadas, cuatro «tesis» y cuatro «antítesis», cada una de ellas seguida de una «demostración» y una «nota». (La primera tesis es: «El mundo tiene un comienzo en el tiempo y está también encerrado en unos confines espaciales»; y la primera antítesis: «El mundo carece de todo comienzo y de todo confín, sino que es infinito tanto en lo que respecta al tiempo como al espacio.») Las cuatro antinomias, decía Kant, se deben a un uso ilícito de la razón; y consideraba que el haber conseguido resolverlas era una de las mayores hazañas de su propia obra.

En una interesante nota de la segunda edición, Kant llamaba la atención hacia el hecho de que las doce categorías del entendimiento estaban distribuidas en cuatro grupos de tres, y de que la tercera categoría de cada grupo era una síntesis de las dos anteriores (pero no empleaba la palabra «síntesis»).

Fichte fue quien introdujo en la filosofía alemana el triple paso de tesis, antítesis y síntesis (empleando estos tres términos); y si bien Schelling adoptó tal terminología, Hegel no lo hizo: no empleó ni una sola vez los tres términos juntos para designar tres estadios de ningún razonamiento ni exposición alguna de ninguno de sus libros. Tampoco nos ayudan a entender ni su *Fenomenología,* ni su *Lógica,* ni su filosofía de la historia, pues impiden una comprensión

libre de prejuicios de lo que hace (al meterlo a la fuerza en un esquema que se encontraba, disponible, a su alcance, pero que desdeñó deliberadamente)[35]; y en cuanto al formalismo mecánico, en particular, que le han achacado sus críticos a partir de Kierkegaard, se burla de él expresamente y con cierta morosidad en el prólogo de la *Fenomenología*.

Quienquiera busque en esta obra de Hegel el estereotipo de la supuesta dialéctica hegeliana no lo encontrará. Lo que sí podrá encontrarse en el índice es una preferencia muy decidida por las agrupaciones triádicas: como ya hemos hecho observar (H 32), cada una de las partes V, VI y VII está dividida en A. B. y C, y estas nueve secciones, salvo una, se encuentran subdivididas, a su vez, en tres partes. Mas Hegel no presenta ni deduce todas estas múltiples tríadas como si fueran otras tantas tesis, antítesis y síntesis: su pensamiento no asciende por la escala que lleva al saber absoluto valiéndose de dialéctica alguna de tal índole.

El escepticismo —por ejemplo— no constituye la antítesis del estoicismo, y Hegel no hace esfuerzo de ningún tipo por darle este cariz, sino que lo presenta como un estado de ánimo al que se llega cuando se toma al estoicismo más seriamente de como sus partidarios están dispuestos a tomarlo y se lo lleva hasta sus conclusiones «lógicas». En cuanto al paso al tercer miembro de esta tríada concreta, la conciencia desgraciada, se efectúa del mismo modo: no se nos presenta como síntesis de los dos estadios precedentes, sino como resultado al que se llega cuando no se permite al escéptico que se esconda de mala fe en su casa a medio hacer (véase H 33).

Cuando nos volvemos hacia el estudio que hace Hegel del mundo ético (cf. H 30), tampoco encontramos allí que las traídas sean reductibles a tesis, antítesis y síntesis, y menos aún que se nos ofrezcan de tal modo. Las tres grandes secciones de la Parte VI, «El espíritu», son «A. El espíritu verdadero; la *Sittlichkeit*» (en cuyas dos primeras subsecciones, una de las tres de que consta, se encuentra el estudio de Antígona), «B. El espíritu enajenado de sí; la *Bildung*», y «C. El espíritu cierto de sí mismo; la *Moralität*», tríada que, sin duda alguna, se halla más cercana a la concepción popular de la dialéctica: nos trasladamos desde una ética gobernada por la tradición al enajenado intelectualismo de la Ilustración y de la Revolución francesa (de que tratan los dos últimos apartados de B),

[35] Cf. G. E. Mueller, «The Hegel Legend of 'Thesis-Antithesis-Synthesis'», y WK, págs. 166 y ss. El único lugar en que Hegel usa los tres términos juntos se encuentra en las lecciones sobre la historia de la filosofía, en la penúltima página del apartado sobre Kant: y allí reprocha con todas sus letras a Kant el que haya «plantado por doquiera tesis, antítesis y síntesis» (*Werke*, ed. de Glockner, XIX, pág. 610).

y de él a la moralidad kantiana, internamente gobernada. Mas si bien otro autor podría haber presentado el espíritu de la Ilustración como antítesis de la supersticiosa ética de Antígona, y luego la *Moralität* como síntesis de la *Sittlichkeit* y la *Bildung*, no es eso lo que él hace: la exposición que nos ofrece Hegel de la *Sittlichkeit* de Antígona es abrumadoramente positiva y plena de admiración; y lejos de insinuar que en la superior síntesis de la *Moralität* se conserve cuanto de bueno haya en este estadio, ni presenta la ética kantiana como síntesis ni le adjudica el punto de vista ético supremo y más comprehensivo. Podría esperarse que lo hubiese hecho, ya que tras la *Moralität* pasamos a «VII. La religión» y luego a «VIII. El saber absoluto»; pero el análisis hegeliano de la *Moralität* es el *locus classicus* de su crítica de Kant, tanto que en sus libros posteriores se refiere a ella como tal (incidentalmente: en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía del Derecho* la *Sittlichkeit* aparece situada en la escala por encima de la *Moralität*, y no por debajo de ella, como aquí sucede).

Para los lectores de Hegel con cierta comprensión, la dialéctica no se encuentra en las tríadas del índice, sino más bien en la irónica inversión de los papeles de amo y esclavo cuando éste adquiere confianza en sí mismo porque depende de su propio trabajo, mientras que el amo llega a depender del esclavo; o bien la han hallado en la inestabilidad de los enfoques y actitudes, que cuando se adoptan seriamente y se llevan hasta el final se transforman en otros enfoques y otras actitudes. Por ello es probable que los estudiantes capaces de discriminar las cosas consideren que el capítulo sobre «La autoconciencia» es el más dialéctico de todo el libro (cf. H. 33).

Whitehead no se encontraba muy lejos espiritualmente de la dialéctica hegeliana cuando decía en sus *Modes of Though* [«Modos de pensamiento»] (1938): «Tanto en la ciencia como en la lógica, basta con desarrollar el propio pensamiento lo suficiente para llegar forzosamente, antes o después, a una contradicción, ya sea interna a la argumentación misma o externa, en su referencia a los hechos... Ninguno de estos mitos lógicos o científicos es falso en un sentido incondicionado de este término; es, más bien, descuidado: su virtud está limitada por unos supuestos previos inexpresos, y con el paso del tiempo vamos descubriendo algunas de estas limitaciones. El uso simplista de la noción de 'verdadero o falso' es uno de los principales obstáculos que se oponen al progreso del entendimiento» (páginas 14 y s.); «El pánico del error es la muerte del progreso» (página 22); «La filosofía es la crítica de las abstracciones que rigen los modos especiales de pensamiento» (pág. 67), y «La finalidad de la filosofía es racionalizar el misticismo» (pág. 237).

Goethe no sólo se encontraba espiritualmente próximo a la dialéctica de la *Fenomenología*, sino que probablemente ejerció sobre

ella una profunda influencia al escribir en su gran *Bildungsroman*, el *Wilhelm Meister*: «El deber del educador de hombres no consiste en guardarles del error, sino en guiar al que yerre, incluso dejándole sorber su error a copas rebosantes: tal es la sabiduría de los maestros. Todo el que meramente pruebe de su error se gobernará por él largo tiempo, y se sentirá contento de él como de una rara ventura; pero quien lo absorba completamente tendrá que llegar a percatarse de él, a menos que esté loco» (VII, 9). Lo cual invita a la comparación con el aforismo hegeliano: «Lo más perjudicial de todo es *tratar de guadarse de los errores*.»[36]

Royce expresó lo mismo acertadamente al decir (aunque, extrañamente, no en ninguno de los cuatro capítulos sobre Hegel, ni haciendo referencia concreta de él): «Sin errar y sin trascender nuestros errores, simplemente no podemos llegar a ser sabios, como insinuó a veces la ironía socrática... El error no es un mero accidente de un intelecto no preparado, sino un rasgo, estadio o momento necesario...» (pág. 79); y tres páginas después, inmediatamente a continuación de un pasaje en que se ocupa de la Revolución francesa y alude a la voluntad de poderío nietzscheana (asimismo en un contexto, pues, desprovisto de toda referencia a Hegel), acierta Royce con una frase muy sugerente, por más que la abandone inmediatamente en favor de otra bastante inferior a ella: «Todos los grandes afectos [*emotions*] son dialécticos. Las tragedias del período de la tempestad y el ímpetu y las de la literatura clásica y romántica son retratos de esta contradictoria *lógica de la pasión* [la cursiva es mía]. Fausto busca lo supremo, y por ello pacta con el diablo y aniquila a Margarita» (pág. 82). Este ejemplo no es particularmente esclarecedor; y dos frases más adelante habla Royce de «otras expresiones semejantes de la lógica de los afectos: la fascinación y la fuerza de Byron se deben a sus contradicciones... Abundan los ejemplos de la dialéctica de los afectos en la literatura europea de este período...»

Ni la «lógica de la pasión» —una bella expresión— ni la «dialéctica de los afectos» son muy precisas ni rigurosas; pero tampoco encontramos ningún método de gran rigor en la *Fenomenología*, obra en la que Hegel, verdaderamente, no sostiene ninguna cuestión «dialéctica» de importancia: es indudable que algunos pasajes del prólogo son pertinentes para su concepción de la dialéctica, pero apuntan más en la dirección de la *Lógica* que en la de la *Fenomenología* (pues tal prólogo pretende serlo de todo el sistema).

En este prólogo defiende Hegel la causa del rigor y anuncia que «ha llegado el momento de que la filosofía se eleve a ciencia», pero

[36] Ros., pág. 545; *Dok.*, pág. 363 (n.º 44).

no cabe duda de que la *Fenomenología*, cualesquiera que sean sus virtudes, ni es rigurosa ni es un ejemplo de filosofía «científica» (en ningún sentido razonable de esta palabra). Conviene, por lo demás, recordar que ni siquiera en el siglo XX significa *Wissenschaft* exactamente lo mismo que «ciencia»: Max Weber, por ejemplo, en su *Wissenschaft als Beruf* [«La ciencia en cuanto profesión»] (1919) presenta como caso diacrítico del sentido de *Wissenschaft* a un filólogo «haciendo precisamente esta conjetura en este lugar de este manuscrito» (pág. 10); si bien, en realidad, la concepción weberiana de la *Wissenschaft* es bastante cercana a la de Hegel. Mas en cualquier caso, la *Fenomenología* es ciertamente *unwissenschaftlich*: indisciplinada, arbitraria, llena de digresiones, no monumento alguno a la austeridad de la conciencia intelectual y a la meticulosidad y precisión, sino obra hirsuta, audaz y sin precedentes que invita a la comparación con algunas de las grandes obras mestras de la literatura. En cuanto a las obras subsiguientes de Hegel, son muy distintas de este primer libro, pero en el próximo capítulo veremos que su dialéctica no llegó nunca a convertirse en el triple paso ritual que tan generalmente se cree que fue.

Por el momento podemos concluir que el Hegel de la *Fenomenología* era todavía un ser dividido contra sí mismo, que no logró la armoniosa totalidad que buscaba. Lo mismo que Schiller, rechazó la escisión del agente moral kantiano en deber e inclinación, pero, por su parte, se encontraba análogamente dividido entre lo que su razón le decía que debería hacer y los que su genialidad se veía obligada a hacer. Las fórmulas clásicas son de San Pablo: «Lo que quisiera, no lo hago; y lo que aborrezco, eso es lo que hago» (Romanos, 7, 15), y «No podéis hacer lo que quisierais» (Gálatas, 5, 17); y aunque suele vincularse este fenómeno con la religión y las costumbres, es por lo menos tan interesante (y merece más estudio) en el caso de los escritores y los artistas[37]. Hegel es un ejemplo que hace al caso.

Cometeríamos un grave error si supusiéramos sin más argumentación que las dificultades de Hegel tienen que explicarse psicológicamente, esto es, como si —al modo que sugieren las sentencias paulinas— la intención fuese irreprochable y la práctica, por desdicha, no llegase a su nivel: pues tales dificultades se debían, en gran medida, a lo insatisfactorio de su noción de lo que debía de hacerse.

La crítica del romanticismo filosófico que lleva a cabo en el prólogo de la *Fenomenología* es admirable y constituye una de sus

[37] Cf., por ejemplo: «... Dryden sólo muy raras veces logró que su teoría armonizase con su práctica...» (M. T. HERRICK, *The Poetics of Aristotle in England* [«La poética de Aristóteles en Inglaterra»], 1930, pág. 69.)

mayores excelencias: al reclamar claridad y precisión, así como exposiciones que no atraigan meramente a un grupito de gente de la misma opinión, sino a todos los lectores que estén dispuestos a tomarse la molestia de seguir el razonamiento, no sólo pide cosas plausibles, sino que lo hace en forma muy bella; e incluso la defensa del enfoque sistemático es perfectamente razonable, hasta cierto punto (las citas que hemos reproducido de Goethe y de Whitehead lo sacan a luz concisamente: no sólo el aforista, sino igualmente el ensayista y el autor de artículos, monografías y libros sobre temas de su propia especialidad pueden muy bien probar ahora de este error y luego de aquel otro —o siempre del mismo error—, aposentándose en alguna insostenible casa a medio hacer sin darse cuenta jamás de qué es lo que le pasa; pues nunca desarrollan su postura lo suficiente como para descubrir las contradicciones que les conducirían a unas concepciones más amplias; les da miedo el error, pero «el pánico del error es la muerte del progreso»).

Podemos enunciar muy brevemente qué es lo que le ocurre a la noción hegeliana de lo que debería hacerse: Hegel supone que la filosofía necesita un método propio y aparte de los demás, y a veces escribe como si él ya lo tuviera; pero, en realidad, cuando seguimos un poco de cerca los procedimientos que emplea nos damos cuenta de que no lo tiene. Sin embargo, en vez de admitir tal cosa, en algunas ocasiones (aunque no tan frecuentemente, ni mucho menos, como se suele creer) afectaba utilizar lo que se suelen llamar deducciones dialécticas; estas difieren mucho de un caso a otro, y, desde luego, no se pueden reducir a un triple paso mecánico; pero lo que tienen de común gran cantidad de estos casos es el intento de ser riguroso de un modo u otro, intento que en realidad no conduce a ningún rigor.

Por mucha razón que tenga Hegel —y la tiene— al decir que la filosofía cometería un error modelándose de conformidad con el método matemático, se equivoca al apartarse asimismo de la persecución cartesiana de la máxima claridad y distinción posible. Y, ante todo, no se da cuenta de cuál es realmente el corazón del método científico y racional: *ante unas proposiciones o unas tesis determinadas hemos de preguntar qué es lo que significan precisamente, qué consideraciones, elementos de juicio o argumentos las apoyan, qué habla en contra suya, qué otras alternativas se ofrecen y cuál de ellas es la más probable.*

Ninguna búsqueda de un sistema ni sistema acabado alguno pueden compensarnos jamás de haber desdeñado este canon: al menos no pueden en el aspecto científico; y en el estético pueden solamente si tenemos una conciencia intelectual subdesarrollada y somos, después de todo, unos románticos como aquellos de los que se mofaba

Hegel. Mas así hemos llegado al fondo del último pensamiento hegeliano, y más allá de él: pues tal es la razón de que sus prólogos e introducciones sean tan frecuente y notoriamente superiores a las obras que los siguen. Y a este respecto la *Fenomenología* no constituye excepción alguna.

En los prólogos e introducciones Hegel prescinde (por lo regular justificándose y con mala conciencia) de lo que considera el método debido, y habla del modo en que, según él mismo, no debería hablar un filósofo. En ellos suele dar la máxima medida de que es capaz, al sentirse libre de comunicar (por más que con remordimientos) su manera de ver las cosas y sus muchas espléndidas intuiciones sin tener que cuidarse —por decirlo con una sola palabra— de la dialéctica.

Existe en el extranjero [respecto de los EE. UU.] la leyenda de que el estudioso de Hegel ha de terminar por elegir entre el sistema y la dialéctica, y suele suponerse que los hegelianos de la derecha eligieron el sistema, en tanto que la izquierda, o «jóvenes» hegelianos (entre ellos Marx), la dialéctica. Pero no rechazo ésta, en modo alguno, para quedarme con aquél: descreo de ambos. No tanto rechazo la dialéctica cuando digo que no existe: búsquesela enhorabuena, véase lo que Hegel dice de ella y obsérvese lo que de hecho lleva a cabo; se encontrarán algunas observaciones sugerentes (no todas en el mismo tono) y toda clase de afectaciones, pero no se hallará ningún método claro que pudiera adoptarse si uno quisiera hacerlo.

¿Qué haremos entonces, con la enfática sentencia de McTaggart al comienzo de su *Commentary on Hegel's Logic?* [«El proceso dialéctico de la Lógica es el único elemento absolutamente esencial del sistema de Hegel: si lo aceptásemos, y rechazásemos todo lo demás que ha escrito, tendríamos el proceso dialéctico que conduce a la idea absoluta, todo el resto del sistema queda destruido...» (§ 2).]

Aun cuando McTaggart era una persona de gran brillantez (durante un corto período ejerció una gran impresión e influencia tanto en Bertrand Russell como en G. E. Moore), y mucho de lo que tiene que decir es interesante, está equivocado en este punto, como es obvio cuando en el § 4 dice: «El decurso total de la dialéctica constituye un ejemplo de ritmo dialéctico, con el ser como tesis, la esencia como antítesis y la noción como síntesis; cada uno de los cuales lleva en sí mismo idénticos momentos de tesis, antítesis y síntesis, y así sucesivamente...» Como otros muchos, McTaggart sobrepuso a Hegel una pauta extraña; y Findlay ha dicho cuanto es preciso a este respecto:

«Si queremos juzgar del valor del método dialéctico tendremos que hacerlo a la vista de lo que es, y no de lo que, basándose en

una interpretación unilateral de algunas pretensiones de Hegel referentes a él, pensemos que debería ser. De otro modo nos encontraríamos en la postura de McTaggart, el cual, tras haberse visto llevado a interpretar la *Lógica* de una forma en abierta discrepancia con las afirmaciones de Hegel, se ve obligado a largar el conjunto del sistema restante tratándolo de empresa semi-empírica que sería dialécticamente inadmisible» (pág. 75).

El *Hegel* de Findlay se acerca más a la verdad acerca de la dialéctica, pero tampoco llega lo bastante lejos, como revela esta rebajada afirmación: «Hegel, de hecho, utiliza con escasa frecuencia los términos 'tesis', 'antítesis' y 'síntesis', que tan profusamente se emplean en las exposiciones de su doctrina: mucho más característicos son de Fichte» (págs. 69 y s.). Además, el capítulo que dedica a «El método dialéctico» está contrarrestado por un extraño «Apéndice: la estructura dialéctica de las principales obras de Hegel», en el que «estructura dialéctica» se repite ocho veces ante los distintos índices dotados de sus correspondientes tríadas —manifiesto abuso de la palabra «dialéctica», teniendo en cuenta el propio hallazgo de Findlay.

Pero volvamos a Hegel mismo: ¿qué encontramos en él, si es que no un método dialéctico utilizable? Encontramos una visión del mundo, del hombre y de la historia que hace hincapié en el desarrollo a través de conflictos, en la capacidad motriz de las pasiones humanas (que da lugar a resultados absolutamente impremeditados) y en la ironía de las inversiones repentinas. Si ha de llamarse a ello una concepción del mundo dialéctica, en tal caso la filosofía de Hegel era dialéctica, y cabe decir mucho en favor suyo; pues se trata, sin duda alguna, de una perspectiva enormemente fructífera e interesante, de una vívida exposición (desde el punto de vista pedagógico) y de algo que, en cuanto puro drama, difícilmente puede sobrepasarse. Pero el fatal mito de que tal perspectiva es reducible a un método riguroso que incluso permitiría hacer predicciones no merece cuartel, por más que a estas alturas medio mundo crea en él.

El hecho de que Hegel mismo no haya empleado nunca la dialéctica para predecir nada, y de que, en realidad, se burlase justamente de la idea de que pudiese utilizársela así, indica claramente que jamás lo concibió como lo que nosotros llamaríamos un método científico, y asimismo que sus deducciones eran (según él mismo reconocía) *ex post facto*. Dicho de otra forma: la dialéctica hegeliana es, en el mejor de los casos, un método expositivo, no un método de descubrimiento.

Capítulo 4

LA *LOGICA*



38

Uno de los hegelianos de la primera hora más conocidos, David Friedrich Strauss, famoso principalmente por su *Vida de Jesús* (1835) y por el ataque juvenil que le lanzó Nietzsche (publicado justamente antes de su muerte, en 1874), decía:

«Sería perfectamente apropiado llamar a la *Fenomenología* el alfa y omega de las obras de Hegel: en ella salió de puerto en sus propios navíos por vez primera, y navegó alrededor del mundo (si bien en un viaje odiseo); mientras que sus expediciones posteriores, aun cuando mejor llevadas, estuvieron —por así decirlo— confinadas dentro de mares continentales. Todos los escritos y conferencias posteriores de Hegel, tales como la *Lógica*, la *Filosofía del Derecho*, la Filosofía de la Religión, la Estética, la Historia de la Filosofía y la Filosofía de la Historia son, meramente, secciones de la *Fenomenología* cuyas riquezas se conservaban en la *Enciclopedia* de forma sólo incompleta, y, en cualquier caso, en estado de desecación. En la *Fenomenología* el genio de Hegel se yergue con toda su altura» [1].

¿Deberíamos, pues, estudiar un poco más la *Fenomenología*, en lugar de pasar al análisis de la *Lógica* y del sistema hegelianos? Es

[1] *Christian Märklin* (1851), págs. 53 y s.; recogido en los *Gesammelte Schriften*, X, pág. 224; *apud* GLOCKNER, II, pág. 539.

cosa que se ha hecho algunas veces. Así, en sus *Lectures on Modern Idealism,* Royce dedicó más de setenta y cinco páginas a aquella obra primeriza y menos de veinte al «Sistema maduro de Hegel».

Glockner, por su parte, llega al final de la *Fenomenología* en la página 537 de su segundo tomo, y acaba con las obras posteriores de Hegel en unas pocas páginas (menos, en su conjunto, de las que había dedicado al temprano ensayo «Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural»; véase H 21).

Haering va aún más allá: necesita mil trescientas páginas para alcanzar la *Fenomenología,* le dedica a ésta sólo una extensión doble que la concedida al artículo sobre «El derecho natural» y luego se detiene en absoluto.

Todo ello, que a primera vista parece una insensatez, tiene sentido —por decir lo menos— en una medida moderada, pues no se leen semejantes voluminosas obras en dos tomos sobre Hegel *en lugar de* leerle a él, sino que uno las lee con objeto de que le ayuden a entender a Hegel, y puede argüirse que con tal fin no hay nada mejor que un análisis de sus primeros trabajos. No obstante lo cual, Glockner y Haering le recuerdan a uno la *Historich-Kritisch Gesamtausgabe* [«Edición histórico-crítica completa»] de las «obras» *(Werke)* de Nietzsche, que comenzó a aparecer en Alemania mientras ambos trabajaban en sus respectivos segundos tomos, y de la que se publicaron cinco gruesos volúmenes de «obras» ordenadas cronológicamente antes de interrumpirse la edición durante la segunda guerra mundial, cuando aún no se había llegado al primer libro de Nietzsche, editado cuando tenía veintitantos años.

La presente obra pretende ser una ayuda para quienes quieran leer a Hegel. Ni el análisis de la *Lógica* ni el de la *Filosofía del Derecho* capacitan al lector para entender las demás obras de la madurez, como tampoco las obras anteriores; pero si nos detuviésemos en este punto, la *Lógica* y el sistema seguirían planteando grandes dificultades de comprensión.

39

Revisemos brevemente el resto de la biografía de Hegel, en cuanto sea pertinente. ¿Cuál fue la reacción de Schelling ante la *Fenomenología?*

En enero de 1807 Schelling estaba esperando ansionamente el libro. En abril del mismo año Hegel escribió a Niethammer acerca de cómo quería que se repartieran los primeros ejemplares, sin incluir a Schelling entre quienes los habrían de recibir; y el uno de mayo le prometió a Schelling que le enviaría «pronto» un ejemplar,

hizo afirmaciones muy interesantes sobre el libro y se justificó por sus defectos, indicó que la polémica del prólogo (que muchos estudiosos, con todo, siguen considerando que estaba dirigida contra Schelling) apuntaba, en realidad, a la «prevaricación» de sus seguidores y no sólo subrayó que esperaba con ansiedad la reacción de Schelling a la obra, sino que incluso expresó la esperanza de que le hiciese una recensión.

El 2 de noviembre escribía Schelling que no había ido más allá del prólogo, y aceptaba la explicación que daba Hegel de «la parte polémica»; aun cuando, frente a éste, aludía a la posibilidad de que se la interpretase como dirigida contra él y advertía expresamente que en el prólogo mismo «no se hace tal distinción». Puede tomarse la carta como indicación de que Schelling se sintió ofendido, pero no se mostró irritable ni mordaz, de modo que no existe razón alguna para dudar de que hablaba sinceramente al acabar con las palabras: «Escríbeme pronto otra vez y sigue en buena disposición hacia tu sincero amigo Sch.»

Hasta el 30 de julio de 1808 no manifestó Schelling su desagrado por el libro (en una carta a Windischmann; es indudable que había sabido que éste preparaba una reseña de él). Mientras tanto, es evidente que tanto Hegel como Schelling habían esperado recibir otra carta: éste una respuesta tranquilizadora y cordial a la suya, y aquél una en la que le comunicase Schelling que había terminado de leer la obra y le manifestase sus opiniones al respecto[2]. Los dos esperaron y ninguno llegó a escribir; tal fue el fin de su correspondencia.

Es perfectamente conocido que se volvieron a encontrar una vez más, por casualidad: en Karlsbad, en 1829. Pero casi siempre se pasa por alto que en 1812 Schelling visitó a Hegel en Nüremberg, y que durante el otoño de 1815 éste fue a Munich y vio allí a Schelling[3]. Así pues, ellos dos no repitieron la pauta seguida por Kant, Fichte y Schelling (cf. H 26); mas la situación era distinta desde el comienzo, como es natural, dado que Hegel, que adquirió su propia voz más tarde, tenía cinco años más.

En las cartas escritas a otras personas acerca de estos tardíos

[2] Tal vez el único que se ha percatado de ello ha sido Horst FUHRMANS, en su largo estudio sobre «Schelling und Hegel: Ihre Entfremdunk» [El alejamiento de Schelling y Hegel»], publicado en F. W. J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente,* t. I (1775-1809), Bonn, 1962, págs. 451-553; véanse las páginas 529-32.

[3] Incluso Otto PÖGGELER, uno de los eruditos que se han cuidado de la edición crítica de Hegel, pasa por alto estas visitas en su tesis sobre *Hegels Kritik der Romantik* [«La crítica hegeliana del romanticismo»], Bonn, 1956, pág. 144; en las págs. 138-85 se ocupa de «Schelling y los filósofos románticos de la naturaleza».

encuentros, ambos mencionan que no trataron de temas filosóficos: es palmario que las relaciones de antaño eran ya cosa pasada; pero se mantuvieron en una relación cortés.

En sus lecciones sobre la historia de la filosofía Hegel se ocupó de Schelling como del último filósofo antes de llegar a «el punto de vista actual de la filosofía», o sea, el suyo propio. El estudio de tal «punto de vista» (colocado por el editor de las lecciones bajo el título «E. Resultados») ocupa justamente un poco más de ocho páginas, mientras que las inmediatamente precedentes, cuyo encabezamiento es «D. Schelling», se extienden sobre casi cuarenta. Estas últimas empiezan así:

«El paso más importante —o, desde el punto de vista filosófico, el único importante— más allá de la filosofía fichtiana lo dio finalmente Schelling: la forma superior y genuina que ha seguido a Fichte es la filosofía schellinguiana.

»Friedrich Wilhelm Joseph *Schelling* nació en Schorndorf de Württemberg el 27 de enero de 1775 y estudió en Leipzig y Jena, en donde llegó a ser un cercano discípulo de Fichte. Hace ya varios años que es secretario de la Academia de Bellas Artes de Munich; pero no podemos ocuparnos de su *vida* en forma completa ni decorosa, ya que aún vive.»

Hace largo tiempo que Kuno Fischer señaló que el párrafo biográfico tiene sorprendentes errores[4]; pero de la exposición que le sigue sólo unas pocas frases son oportunas en el presente contexto, pues la estructura general de las conferencias de Hegel y el peso relativo concedido a los filósofos de que se ocupa conciernen a nuestro estudio de su historia de la filosofía, que vendrá después, cuando lleguemos a esa parte de su sistema (H 66).

«Schelling adquirió su formación filosófica ante el público: la serie de sus *escritos* filosóficos es a la vez la de su formación filosófica, y representa su ascenso gradual por encima del principio fichtiano y del contenido kantiano (por los que comenzó); no contiene, pues, una sucesión de partes filosóficas elaboradas, una tras de otra, sino la sucesión de etapas de su formación. Cuando se pregunta por una obra final en la que su filosofía se presenta del modo más definido, no es posible nombrar ninguna de tal índole: los primeros trabajos de Schelling son enteramente fichtianos, y sólo poco a poco se ha ido emancipando de la forma de Fichte» (págs. 647 y s.).

[4] «¡Qué legión de inexactitudes! Schelling no había nacido en Schorndorf, sino en Leonberg; en Leipzig no había sido estudiante, sino preceptor; en Jena tampoco había sido estudiante, sino profesor, incluso a la vez que Hegel, y había estudiado en Tübingen varios años juntamente con él. Es incomprensible que Hegel llegase a ser tan desmemoriado, y sumamente censurable que al editar sus lecciones no se hiciera nada por corregir semejantes errores. Schelling fue el compañero de juventud de Hegel y su amigo, su modelo y guía en el camino hacia la filosofía» (II, pág. 1148, n.). La segunda mitad de la última frase va demasiado lejos, sin embargo.

No solamente es verdad todo esto, y no sólo hace ver que Hegel relacionaba sus propias intenciones y su propia incapacidad para publicar una obra de importancia hasta que tuvo treinta y seis años con la publicación por su joven amigo de más de media docena de libros antes de llegar a los treinta, sino que muestra por qué le era tan fácil y natural a Hegel el ver su propia filosofía como la que completaba los intentos de Schelling (o, en realidad, el desarrollo completo desde Kant hasta más allá de Fichte y Schelling).

Mucho más tarde, Schelling, cuando lo llamaron a la Universidad de Berlín en 1841, diez años después de la muerte de Hegel, le pagó en la misma moneda, relegando la filosofía hegeliana, juntamente con la suya propia inicial, al estadio de filosofía meramente «negativa», a la vez que pedía una nueva «filosofía positiva», que describía en términos extraordinariamente semejantes a los de las posteriores tentativas de Kierkegaard. (En realidad, éste se encontraba entre el auditorio, y se sintió tremendamente impresionado por el programa de Schelling, aun cuando las conferencias subsiguientes lo habían de desilusionar[5]; pero no sólo el existencialismo religioso de Kierkegaard hunde sus raíces en el último pensamiento de Schelling, ya que Paul Tillich comenzó su carrera académica con una tesis sobre Schelling; y fue éste quien acuñó la expresión «filosofía existencial [*Existenzialphilosophie*]» para designar sus últimas posiciones filosóficas.)[6]

En tanto que a Schelling le parecía que su «filosofía positiva» representaba un estadio enteramente nuevo en el desarrollo de la filosofía, y un paso más allá de Hegel, los lectores del prólogo de la *Fenomenología* deberían preguntarse si la crítica hegeliana de la filosofía romántica no es también aplicable al existencialismo religioso del *viejo* Schelling, de Kierkegaard y de Tillich.

En cuanto a la cuestión de si esta crítica apuntaba orginiariamente a Schelling mismo o únicamente a sus seguidores, es más compleja de lo que a primera vista parece. Hegel unía a Schelling con un estadio del desarrollo de la filosofía moderna, estadio que constituía un progreso claro con respecto a Kant y Fichte, aun cuando a su vez tampoco era definitivo y tenía que ser trascendido; es indudable que no tenía intención de denigrarlo ni ridiculizarlo, pero

[5] Pueden verse varias citas referentes a las conferencias de Schelling y las reacciones de Kierkegaard en mi *Nietzsche* (1950), pág. 102; ed. Meridian, págs. 105 y s. y 377.

[6] En 1844 ya criticaba ROSENKRANZ la *Existenzialphilosophie* de Schelling (pág. XVIII).

Volveremos sobre el último Schelling en H 68.

no es menos indudable que quería mostrar por qué no podía morarse en semejante casa a medio hacer. En sus lecciones sobre Schelling encontramos las siguientes frases:

«Indudablemente, Schelling poseía esta noción en un sentido general, pero no ha sacado las últimas conclusiones de una manera lógica definida: para él es una verdad inmediata. Tal es la principal dificultad de la filosofía schellinguiana; y luego ha sido mal entendido, lo han convertido en superficial.» [7]

Hegel se percataba perfectamente de que criticaba a Schelling e iba más allá de él, pero es probable que pensara que sólo *ridiculizaba* a sus seguidores y superficiales imitadores (tal distinción acaso sea un poco demasiado sutil, pero incuestionablemente se encuentra muy cerca de la verdad); y las últimas frases de sus conferencias sobre Schelling apuntan también en la misma dirección:

«La forma se convierte sobre todo en un esquema exterior; y el método consiste en atribuir este esquema a los objetos exteriores. De este modo se ha deslizado el formalismo dentro de la filosofía de la naturaleza; por ejemplo en Oken (en quien está al borde de la insania); y así el filosofar se convierte en una mera reflexión analógica —que es el peor modo de hacerlo—. Incluso Schelling se había facilitado en parte las cosas; los demás han pervertido totalmente su empleo» (pág. 683).

Algunos de los pasajes que cita Rosenkranz de las conferencias de Hegel en Jena muestran que, durante la época en que estuvo trabajando en la *Fenomenología*, expresó ocasionalmente esta contraposición en forma clara como el cristal. Y la cita es doblemente merecida, ya que la polémica de Hegel tiene también un interés filosófico y complementa lo que dice contra el formalismo en el prólogo de la *Fenomenología*.

«Cuando se estudia filosofía es preciso no admitir que semejante terminología valga lo que pretende ella valer, ni respetarla. Hace diez o veinte años parecía también muy difícil abrirse camino a través de la terminología kantiana y usar los términos de juicios sintéticos *a priori*, unidad sintética de la apercepción, trascendente y trascendental, etc.; pero tales inundaciones se retiran tan velozmente como han llegado: hay más personas que llegan a dominar ese lenguaje, y sale a la luz el secreto *de que bajo unas expresiones tan incomprensibles y temerosas se esconden pensamientos muy corrientes* [8]. Hago notar esto principalmente debido al aspecto actual de la

[7] Ed. de Glockner, XIX, pág. 663.

[8] Debe notarse que estas observaciones son aplicables a Heidegger; pero habrá más de un lector que diga, por el contrario, triunfal y gozosamente: «¿Ves?: no carece de sentido; ¡qué maravilla!»; o bien: «Fíjate, dice lo mismo que han dicho también X o Y.»

filosofía, en especial la de la naturaleza: qué prevaricación se está cometiendo con la terminología schellinguiana. Schelling, desde luego, expresaba con tales formas un significado perfectamente aceptable y unos pensamientos filosóficos; mas lo hacía *mostrándose, en realidad, libre* de esa terminología, ya que casi en cada presentación subsiguiente de su filosofía empleaba una *nueva*. Pero en la forma en que hoy se debate públicamente esta filosofía, lo que se esconde bajo ella es sólo la *superficialidad* del pensamiento. No puedo introducirles a ustedes en las honduras de tal filosofía (según las vemos en muchas publicaciones), pues carece de profundidad; y se lo digo para que no se dejen *impresionar*, como si detrás de semejantes palabras peregrinas y de gran tonelaje tuviese que haber necesariamente algún significado. Lo único que puede tener interés en todo ello es la estupefacción que causa en la masa ignorante. Sin embargo, de hecho se puede enseñar el actual formalismo en media hora: basta con decir, no que algo es *largo*, sino que alcanza *longitud*, y que esta longitud es *magnetismo*; en vez de *ancho*, dígase que alcanza *anchura* y que es electricidad, y en lugar de *grueso*, corpóreo y que alcanza la *tercera dimensión*...

»Les advierto por anticipado que en el *sistema* filosófico *que les presento* no se encontrarán ustedes con semejante inundación de formalismo. Y cuando hablo de esta terminología y del desatado empleo que se hace actualmente de ella, distingo perfectamente entre *las ideas de Schelling* y el uso *que de ellas hacen sus alumnos*; rindo honor a la aportación de Schelling a la filosofía, que es verdaderamente valiosa, tanto como desprecio ese formalismo, y justamente porque conozco la filosofía de *Schelling* sé que su verdadera idea, que se ha despertado de nuevo en nuestros tiempos, es independiente de tal formalismo» (págs. 184 y s.).

De todos modos, sigue siendo cierto que en la *Fenomenología* «no se hace tal distinción» y que bastantes frases del prólogo parecen aplicables a Schelling mismo.

Diremos incidentalmente que Rosenkranz nos cuenta en un lugar que los alumnos de Hegel en Jena abrigaban sus dudas acerca de su actitud con respecto a Schelling: «Un alumno que se iba a marchar de Jena a Würzburg fue a despedirse de él; Hegel le dijo: 'Yo también tengo allí un amigo, *Schelling*'; pero los entusiastas hicieron observar que la palabra *amigo* tenía allí un sentido enteramente distinto que en la vida corriente» (pág. 217).

En cualquier caso, tras la publicación de la *Fenomenología* no se podía seguir considerando a Hegel como discípulo de Schelling. Por lo pronto, nunca se había visto a sí mismo como tal, y cuando alguien lo había hecho se había puesto furioso; así, en una nota en la parte final del primer número de la *Revista crítica*, que está fir-

mada (mientras que los artículos de aquella publicación, que ambos dirigían conjuntamente, no llevaban firma), dice:

> Acerca del informe... de «que Schelling ha *traído* desde su patria a Jena un valeroso luchador y *proclama a través de* él ante el público estupefacto que incluso Fichte se ha quedado muy por detrás de sus tesis», no puedo decir, con todos los circunloquios y atenuaciones, sino que el autor de semejante informe es un *mentiroso*, cosa que declaro aquí que es con estas inequívocas palabras; lo cual hago cuanto antes porque creo que de esta forma mereceré la gratitud de otros muchísimos a los que está cargando con sus bufonerías, semiverdades, empellones de pasada, etc.
>
> El Dr. Hegel

El tipo de comentario de que fue objeto la *Diferencia*, y por el cual protestaba, no era probable que se aplicase a la *Fenomenología:* desde aquel momento quedó claro que iba solo, «por su cuenta» —si hemos de usar una locución hegeliana—. Pero esta obra no produjo conmoción alguna: los primeros ejemplares se distribuyeron en abril de 1807, y la primera reseña apareció en febrero de 1809; unos cuantos meses antes de la publicación, la batalla de Jena acabó con la carrera universitaria de Hegel en aquella ciudad, y no se le ofreció otro puesto de profesor en ninguna otra universidad hasta 1816, el año en que apareció su cuarto libro (el tercer tomo de la *Lógica);* por cierto que entonces recibió tres invitaciones: para ir a Heidelberg (que es a donde fue), a Erlangen y a Berlín. Esta última oferta llegó justo un poco tarde, pues cuando la recibió ya se sentía comprometido a ir a Heidelberg; pero en 1818 lo volvió a llamar Berlín, y entonces aceptó.

40

Durante año y medio (período que comenzó inmediatamente antes de la aparición de la *Fenomenología)*, Hegel estuvo de director de un periódico de Bamberg; y los intérpretes suelen desdeñar este interludio como de escaso interés para su desarrollo intelectual.

Rosenzweig piensa que el mejor consejero y amigo de Hegel por entonces, Niethammer, creyó prudente que su joven compatriota se introdujese, por lo menos, dentro del horizonte del gobierno bávaro, que podría eventualmente ofrecerle un puesto universitario; «Aceptó la dirección del *Bamberger Zeitung*, que constituía un puesto de espera bastante bien pagado que podría sustentar a Hegel, cuyo patrimonio se había consumido ya... Mientras Hegel fue director apareció diariamente: se lo imprimía por la mañana y se repartía por la tarde. No era el verdadero periódico local de Bamberg, ya que el que asumía tales tareas [referentes a los asuntos de

la ciudad] era el *Bamberger Korrespondent:* el *Bamberger Zeitung* proporcionaba a Bamberg» y a una considerable región más allá de ella noticias de Baviera «y, sobre todo, acerca de los acontecimientos europeos» (II, págs. 6 y s.).

Haym, que se ufanaba de haber leído todos los números publicados bajo la dirección de Hegel, nos cuenta que «no se aplastaba a los lectores bajo discurso filosófico alguno. Recuerdo haber encontrado un *excursus* (pero sólo uno) que podría recordar a un lector atento al autor de la *Fenomenología...* Trataba de vez en cuando de conseguir noticias de alguna manera especial y a través de conductos privados, aun cuando en la mayoría de los casos tenía que valerse de otros periódicos, principalmente franceses; pero era muy correcto y diestro en la composición del material que ofrecía a base de tales fuentes. Es notable su seguro tacto crítico siempre que trata de revisar o reconciliar informes contradictorios. En todo muestra cuidado y meticulosidad... Por decirlo de una vez: Hegel dirigió aquel periódico todo lo bien que le hubiera sido posible a quienquiera dirigir un periódico muy flojo» (págs. 270 y s.).

Mirándolo retrospectivamente, lo más interesante acerca de este episodio es que en 1807 y 1808 se encontraba Hegel en contacto tan estrecho con los acontecimientos de cada día (lo cual está a cien leguas de la extramundana torre de marfil en que lo ha colocado su reputación póstuma). Además —cosa no menos importante— se vio obligado a escribir seis días a la semana cosas que la gente corriente pudiese entender, y cada número constaba sólo de cuatro páginas, de modo que aprendió a ser breve, a abarcar concisamente mucho material y a terminar las cosas. A este respecto, el año y medio de Bamberg tuvo, en último término, una importancia decisiva.

En otoño de 1808, Hegel fue nombrado rector del *Gymnasium* [instituto de enseñanza media] de Nürenberg, entre cuyos deberes se encontraba, explícitamente, el de enseñar filosofía; conservó este puesto durante ocho años, hasta que marchó a Heidelberg. (Las otras dos únicas ciudades en que vivió durante un lapso de tiempo tan largo fueron Stuttgart, en donde había nacido, y Berlín, en donde murió.)

Cuando llegó a Nürenberg no era famoso, aunque había publicado ya varios artículos, así como un libro al que a partir de entonces se viene aclamando como una de las grandes obras universitarias; tenía treinta y ocho años, había leído inmensamente, conocía personalmente a algunas de las inteligencias más renombradas de su época e impresionó fuertemente a sus alumnos como un director de estudios excepcional.

También para él fue claro desde un principio que semejante ocupación sólo podía ser un interludio, mas, con todo, era el primer

puesto verdadero en que pudo asentarse, y trató de hacer frente a sus necesidades peculiares. Acaso la mayor era que tenía que hacer que la filosofía fuese algo claro para estudiantes que contaban entre diez y veinte años y que no se estaban especializando en tal asunto; y la forma en que trató de resolver este problema se convirtió en la pauta que siguió en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía del Derecho*.

Intentó trazar unas líneas claras que pudieran recordarse fácilmente, lograr gran brevedad y conseguir formulaciones definitivas. De ahí que la organización se convierta en algo nítido y sin desviaciones: tríadas por doquiera (pero no de tesis, antítesis y síntesis); por otra parte, la brevedad unida al deseo de decir mucho en pocas palabras conduce a apoyarse en una jerga técnica y a un estilo al borde de lo oracular; en cuanto al intento de proporcionar a sus alumnos formulaciones definitivas, junto con el hecho de que los muchachos se encontraban a un nivel no comparable con el suyo, en ningún aspecto, introdujeron una nota decididamente dogmática en la prosa de Hegel.

Tal es una de las claves primordiales del «secreto de Hegel», clave que no se ha tenido en cuenta. Cuando pasó a Nürenberg había estado intentando durante varios años completar su sistema, pero sólo había sido capaz de acabar y dejar lista para la publicación una introducción que, con sus 850 páginas, tenía una extensión tres veces mayor que la primera edición del sistema (la llamada *Enciclopedia,* que por fin apareció exactamente diez años después).

Rosenkranz, al publicar bajo el título de *Propedéutica* (en el tomo XVIII de la edición original de las *Werke* de Hegel) los mamanuscritos correspondientes, advirtió que los cursos de filosofía profesados por Hegel en Nürenberg constituían una etapa intermedia entre la *Fenomenología* y la *Enciclopedia;* pero lo que tiene la máxima importancia es que la transformación del filósofo, que de otro modo es completamente enigmática, se torna perfectamente clara y comprensible cuando tenemos en cuenta su situación, primero en Bamberg y luego, en especial, en Nürenberg.

Si no se hace así, debería uno asumirse en la mayor perplejidad (por más que apenas nadie parezca haberse desconcertado por ello) mirando el increíble contraste entre el joven Hegel y el de la madurez. En su juventud fue un incendiario, cuyas vitriólicas críticas del cristianismo piden ser comparadas con las de Nietzsche y no se detienen ni ante la persona de Jesús, escribió con pasión y vigor y sus sarcasmos eran radicales. Luego pasó a Jena tratando de iniciar una carrera académica, y escribió artículos para una revista erudita afectando lo que parecía ser el tono apropiado; con frecuencia resultó bastante oscuro (aunque no tanto como muchos jóvenes profesores ayudantes de sociología de siglo y medio después), pero siguió sin poder domeñar su mordacidad, y la enorme inclinación que poseía hacia lo imaginativo irrumpía constantemente, a veces incluso en medio de largas frases hiperacadémicas. Finalmente apareció su primer gran libro, que resultó ser todo menos cerrado o convencional: por el contrario, se trataba de una obra fáustica, hirsuta, audaz y algo más que un poco insensata. Tras de lo cual Hegel desapareció de la vista durante cierto tiempo, primero en Bamberg y después en Nürenberg.

En esta última ciudad escribió el primer tercio de su sistema, la *Lógica,* en tres tomos (1812, 1813 y 1816). En aquella obra alienta todavía al menos parte del espíritu de la *Fenomenología:* así, al final del prólogo de la primera edición se nos dice que, cuando apareció la *Fenomenología* como «primera parte» del *Sistema de la ciencia* hegeliano, el tomo siguiente había de incluir la Lógica juntamente con la filosofía de la naturaleza y la del espíritu; pero, una vez más, el primer tercio de aquel tomo proyectado ha crecido y se ha saltado todos los límites. En la «introducción» que sigue al «prólogo» se nos informa de que podría decirse que el contenido de la Lógica «es la exposición de Dios tal como es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de cualquier espíritu finito»[9], palabras que el mismo Hegel subrayó en su texto. Esta obra, de la que nos vamos a ocupar dentro de muy poco, no es tan insensata como tales palabras parecen ser; mas, en todo caso, constituye la labor de un genio absolutamente solitario.

Cuando Hegel surgió de la oscuridad para convertirse en un profesor famoso era difícil reconocer a la persona de la que nos hemos estado ocupando hasta ahora. Todo el que compare seriamente a Hegel antes de tener cuarenta años con el profesor Hegel de los últimos quince de su vida tendrá que preguntarse: ¿qué es lo que le sucedió? Ahora podemos responder a esta pregunta con una sola frase: el pobre hombre fue rector de un instituto de enseñanza secundaria alemana durante ocho largos años.

41

Hay una serie de documentos que reflejan suficientemente la evolución personal de Hegel durante este período. En una carta del 27 de mayo de 1810 describe la vida en «regiones oscuras» como persona que ha estado allí, habla de «un par de años de hipocondría» e insinúa que sólo puede curarla la devoción a la «ciencia». El 14 de diciembre de 1810 describe la vida humana con una con-

[9] En H 42 interpretaremos esta frase.

sumada amargura que se encuentra mucho más cerca de Shakespeare o de *Candide* que de Leibniz o de la imagen popular de Hegel.

Luego, en abril del año siguiente se prometió con Marie von Tucher y le escribió dos poemas, que carecen de interés literario, pero que señalan el cambio de talante con respecto al año anterior y contrarrestan el tono, bastante extraño, de las dos cartas a su prometida que los siguieron (la había ofendido al expresar una reserva en su postdata a la carta de su novia a su propia hermana: «en la medida en que la felicidad forme parte del destino de mi vida»; y trataba ahora de explicar las cosas y que quedase todo claro). En septiempre se casaron.

En 1812 nació su primer vástago, una niña, que murió poco después. Aquel mismo año cayó en la campaña napoleónica en Rusia su hermano Ludwig, que era oficial y había sido padrino del hijo ilegítimo de Hegel, Ludwig.

Merced a diversas cartas de julio y octubre nos enteramos de que todavía se encontraba en buenas relaciones con Schelling y de que también llegó a entablar amistad con Jacobi, que había sido otro blanco de vigorosas críticas en el prólogo de la *Fenoemnología*. En la carta que envió en octubre a su amigo Niethammer, que era *Oberschulrat* [inspector de segunda enseñanza] en Munich, presenta sus puntos de vista acerca de la enseñanza de la filosofía en las escuelas secundarias y relaciona su propia concepción de la Lógica con la de Kant: después de todo, éste había encabezado también el debate de la metafísica tradicional con lo que había llamado la «Lógica trascendental», especialmente en la segunda parte, que había intitulado «Dialéctica trascendental»; y Hegel explica por qué no tenía tiempo para la parla a la moda acerca de enseñar a los alumnos a filosofar en vez de enseñarles filosofía: sentía dudas sobre si habría que enseñar, en absoluto, filosofía en la segunda enseñanza; es probable que fuese mucho mejor para los estudiantes una buena fundamentación en los clásicos; pero en caso de que se enseñe ha de tener algún contenido, como sucede con cualquier otra ciencia.

Conservamos la alocución inaugural a sus alumnos de septiembre de 1813, en cuyo comienzo dio expresión a su actitud conservadora. Aquel mismo año fue nombrado *Schulrat* [inspector de primera enseñanza] además de seguir siendo rector de su instituto, y su mujer dio a luz a su primer hijo, Karl, que más tarde habría de publicar la segunda edición de las conferencias de Hegel sobre filosofía de la historia, así como la primera colección de la correspondencia hegeliana.

En el otoño de 1814 Marie de Hegel tuvo un segundo hijo; pero en la primavera anterior, cuando estaba ya esperándole, la hermana de Hegel había sufrido su primer ataque. Si bien es indudable

que a Hegel le faltaba cierto encanto y no era, en conjunto, una figura tan atractiva como Lessing, digamos, difícilmente podrá admirarse bastante la carta que escribió a su hermana (el 9 de abril de 1814): allí aparece el mejor aspecto de su carácter, y también impresiona su sabiduría.

Entonces Christiane, la hermana, se fue a vivir con los Hegel, y su hogar se convirtió en el de ella. En dos cartas de 1814 asistimos a la reacción de Hegel ante la caída de Napoleón y el triunfo de Prusia y de sus aliados. A finales de 1815 Christiane se encontró lo suficientemente bien para marcharse.

El 30 de julio de 1816 se le ofreció por fin a Hegel, tras tanto tiempo, una cátedra de filosofía. Fries había dejado Heidelberg para ir de profesor a Jena, en donde tanto él como Hegel habían empezado su carrera académica a comienzos de siglo, y entonces Daub, que era profesor de teología de Heidelberg, le escribió a Hegel una larga carta invitándolo. El 2 de agosto escribió éste al profesor Von Raumer una extensa carta sobre la enseñanza de la filosofía al nivel universitario, y el día 10 la pasó Von Raumer a Berlín, al ministro de Instrucción (que, por lo visto, le había pedido que tuviese una entrevista con Hegel). El 15 de agosto el ministro escribió a Hegel diciéndole que la cátedra de filosofía seguía aún vacante, pero pidiéndole que juzgase por sí mismo si tenía «facultades para dar lecciones vivas e incisivas»; Hegel no recibió la carta hasta el 24, y contestó el 28 (al día siguiente de su cuadragésimo sexto cumpleaños) respondiendo a la pregunta que se le había formulado e informando al ministro de que mientras tanto se había comprometido ya con Heidelberg. Por fin, en diciembre de 1817, el nuevo ministro, Altenstein, le ofreció a Hegel la cátedra de Berlín, que había quedado vacante desde la muerte de Fichte, en 1814; Hegel aceptó, y se trasladó a Berlín en 1818.

42

Los años a los que acabamos de pasar revista de manera tan sumaria fueron inmensamente productivos para Hegel. En Nürenberg fue donde escribió y publicó los tres tomos de la *Lógica*, y durante su breve estancia en Heidelberg acabó y publicó su sistema en un delgado volumen.

En Berlín publicó la *Filosofía del Derecho* y la segunda y tercera ediciones de su *Enciclopedia;* y allí también atrajo a los devotos discípulos que recogieron tras de su muerte sus escritos, incluyendo en sus «obras» completas cuatro imponentes ciclos de confe-

rencias, basadas principalmente en apuntes tomados por los estudiantes.

Aun cuando la *Lógica* apareció en tres tomos (en 1812, 1813 y 1816, respectivamente), Hegel la había concebido en *dos*: llamó a la obra completa *Wissenschaft der Logik (Ciencia de la Lógica*; la palabra *Wissenschaft* aparece en el título de las cuatro obras publicadas en vida suya), de la cual el tomo I contiene «La Lógica objetiva» y el II «La Lógica subjetiva o doctrina del concepto». El primer «tomo» apareció en dos partes (cosa desusada en Alemania): el «libro primero» se dedicaba a «La doctrina del ser» y el «libro segundo» a «La doctrina de la esencia».

En 1831 Hegel preparaba una segunda edición de la *Lógica*, y consiguió terminar una revisión a fondo del primer tomo poco antes de morir. La edición original, que constituye una rareza bibliográfica, no se ha reimpreso, y pocos eruditos la han consultado (en cuanto a la fecha del segundo tomo, casi invariablemente se da la de 1812, en lugar de 1813); no hay edición alguna que indique las variantes textuales (que se limitan al primer tomo), pero nosotros las hemos señalado en las páginas que siguen por dos razones: en primer lugar, hemos venido siguiendo el desarrollo intelectual de Hegel, y lo falsificaríamos ahora si atribuyésemos a su período de Nürenberg cosas realmente escritas diecinueve años después, en Berlín; y, en segundo término, Hegel no escribió libro alguno durante sus últimos diez años, pero en el año postrero de su vida revisó el primer tomo de la *Lógica* y el comienzo del prólogo de la *Fenomenología*[10], de modo que, aunque la mayoría de las revisiones son triviales, tiene algún interés darse cuenta de cómo revisó el autor de obras tan audaces como la *Fenomenología* y la *Lógica* sus libros anteriores, en vez de escribir otros nuevos.

Para Hegel seguía siendo enormemente difícil arrancar. Lo que primero encontramos, pues, es un prólogo (que en la segunda se ve incluso complementado por un segundo prólogo, fechado el 7 de noviembre de 1831, exactamente una semana antes de su muerte), por más que conste sólo de ocho páginas, y no de más de noventa, como sucedía en su primer libro; luego viene una introducción que ocupa veintiocho páginas; después, un apartado de cinco páginas sobre »División general de la Lógica»[11], y, por fin, el «Libro primero», que empieza con un apartado de trece páginas titulado «¿Qué

[10] En las páginas que siguen, «1812» designa la primera edición de la *Logik* y «1841» la edición revisada, que citamos según la *zweite unveränderte Auflage* publicada en las *Werke* de Hegel (reimpresión, sin modificación alguna, de la primera edición póstuma, de 1833).

[11] Hegel refundió este apartado en 1831; asimismo revisó entonces la introducción, subtitulándola «Concepto general de la Lógica».

debe constituir el comienzo de la ciencia?» En total, incluyendo el prólogo de la segunda edición, son setenta y una páginas introductorias.

No sería mucho de extrañar todo ello si Hegel no se dedicase una vez más a derramar aspersiones sobre lo que estaba haciendo. Pues la «introducción» empieza con las palabras «En ninguna ciencia se siente más fuertemente la necesidad de comenzar por su asunto mismo, sin reflexiones preliminares, que en la ciencia lógica», y continúa en análoga vena: Hegel se justifica en estas páginas iniciales por su estilo argumentativo e histórico, dándose cuenta de que debería ser verdaderamente «científico» desde el principio; pero es evidente que se siente a gusto con lo que hace y que, en conjunto, escribe con un vigor y una claridad sorprendentes. (A este respecto, la *Enciclopedia* y la *Filosofía del Derecho*, con sus intrincados parágrafos numerados consecutivamente, no pueden compararse con estas páginas, en su mayor parte supremamente lúcidas.)

A partir de Kant, se nos dice en el prólogo, los alemanes se han convertido en «*un pueblo culto sin metafísica*», cosa que para Hegel es un «singular espectáculo»; y en la introducción indica Hegel que «la metafísica antigua tenía a este respecto un concepto del pensar más elevado que el que se ha vuelto corriente en los últimos tiempos: pues daba por supuesto que lo que mediante el pensar se reconoce de y en las cosas es lo único que en ellas es verdaderamente verdadero (o sea, no ellas mismas en su inmediatez, sino únicamente tras haber ascendido, en cuanto pensadas, a la forma del pensar). De modo que esta metafísica [platónica y aristotélica] sostenía que el pensar y sus determinaciones no constituyen algo extraño a los objetos, sino, antes bien, su esencia; o que las *cosas [Dinge]* y el *pensarlas [Denken derselben]* concuerdan en y por sí mismos —según en nuestra lengua se expresa también cierto parentesco entre ellos...»[12]

Si bien Hegel tiene razón en cuanto a Platón y Aristóteles, las etimologías respectivas de *Ding* y de *Denken* parecen ser, de hecho, distintas. Lo mismo que Platón, Hegel se complace en llamar la atención sobre cuestiones lingüísticas; y en el prólogo añadido a la segunda edición recomienda el idioma alemán por «tener palabras no sólo con significados distintos, sino opuestos», lo cual es, a sus ojos, prueba de «un espíritu especulativo de la lengua: puede proporcionar al pensar una gran alegría al toparse con tales palabras y encontrar la reunión de los opuestos, que es un resultado de la especulación, pero que constituye un contrasentido para el entendi-

[12] 1812, pág. V; 1841, pág. 27 [ed. cast. (*Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Hachette, 1956), pág. 60].

miento, allí presente lexicológicamente, de manera ingenua, en una sola palabra de significados opuestos. De ahí que la filosofía no precise, en general, ninguna terminología especial: ciertamente, han de tomarse algunas palabras de idiomas extranjeros, pero son unas que han adquirido ya carta de ciudadanía en él merced a su uso; y un afectuoso purismo estaría particularmente fuera de lugar allí donde el tema es absolutamente decisivo».

Lo que cuenta para Hegel no es la etimología como tal. Lo importante es que no se mira a sí mismo como alguien que dijera: «se os ha dicho..., pero yo os digo...»; sino que lo que quiere es sacar a la luz del día y poner en orden sistemático lo que ya estaba a nuestra disposición antes de comenzar él: su lema es siempre el de Goethe,

> Lo que tus padres en herencia te dejaran,
> hazlo ganancia propia, que puedas poseer.

Pueden también recordarse las palabras de Mefistófeles en el *Fausto,* II, publicado después de la muerte de Hegel (y de la de Goethe):

> ¡Lárgate con tu jactancia, «original»!
> Cómo te mortificaría caer en la cuenta
> de que no se puede pensar nada estúpido o sagaz
> que no se hubiera pensado anteriormente.

En otra ocasión dijo también Goethe que todo lo verdadero se ha pensado ya en el pasado, y sólo hay que pensarlo una vez más; y en un poema tardío, escrito en 1829 y titulado «Legado *[Vermächtnis]*», decía:

> *Das Wahre war schon längst gefunden...,*
> *Das alte Wahre, fass es an!,*

líneas que convienen perfectamente con el espíritu de Hegel: «La verdad se ha encontrado hace ya mucho..., ¡Apresa la antigua verdad!, cáptala —o, como diría Hegel, lo que importa es concebirla, *es begreifen.*

El ejemplo primordial de una palabra corriente en que se deje ver el «espíritu especulativo de la lengua» en virtud de tener significados aparentemente opuestos es, desde luego, *aufheben* (sublimar) *, que hemos explicado brevemente antes, en el apartado 34. El primer capítulo de la *Lógica* termina con una «Nota» sobre este término:

«*Aufheben* y *das Aufgehobene (das Ideelle)* es uno de los conceptos más importante de la filosofía, una determinación fundamental que reaparece prácticamente en todas partes... Lo que se sublima no se convierte por ello en nada: la nada es lo *inmediato,* mientras que, por el contrario, algo sublimado es algo *mediado;* es algo que no es un ser, y de ahí que posea *todavía en sí la determinación de que procede.*

»*Aufheben* tiene en el idioma alemán un doble sentido, ya que significa lo mismo que conservar, *mantener,* y a la vez lo mismo que hacer cesar, *poner fin.* El mismo conservar encierra en sí algo negativo: que algo se saca de su inmediatez y, por tanto, de una existencia abierta a las influencias exteriores, para mantenerlo —así pues, lo sublimado es algo al mismo tiempo conservado, que sólo ha perdido su inmediatez, pero que no por ello se ha aniquilado— [13]. Las dos determinaciones mencionadas del *Aufheben* pueden indicarse lexicológicamente como dos *significados* de esta palabra; pero debería sorprendernos que un idioma haya llegado a utilizar una y la misma palabra para dos determinaciones opuestas. Para el pensar especulativo es motivo de alegría encontrar en el lenguaje palabras que tengan en sí mismas un significado especulativo; y la lengua alemana posee varias de esta índole. El doble sentido del latín *tollere* (que se ha hecho famoso merced a la agudeza de Cicerón, *tollendum esse Octavium)* no llega tan lejos: la determinación afirmativa llega sólo hasta levantar en alto. Algo queda sublimado sólo en la medida en que se lo haga entrar en unidad con lo opuesto a ello; y en esta determinación más ceñida, como algo reflejo, se lo puede llamar con justeza un *momento...* Más a menudo todavía se nos va a imponer la observación de que el lenguaje técnico de la filosofía emplea expresiones latinas para determinaciones reflejas, o bien porque en el idioma materno no exista para ellas ninguna expresión, o, si es que las tiene, porque, mientras que su expresión nos recuerda más lo inmediato, el idioma extraño, en cambio, nos recuerda más lo reflejo (como aquí sucede)...»

Como hace pensar este pasaje sobre el término más «dialéctico» de Hegel, él no pretende que su dialéctica, ni siquiera en la *Lógica,* se mofe de la ley de contradicción: incluso ni quiere que vaya contra la intuición. Pues, en realidad, el placer que le produce encontrar

* Véase nuestra nota a pie de página en H 7. *(N. del T.)*

[13] *Vernichtet;* en 1812 se decía *verschwinden* (desaparecido, desvanecido). En la primera edición no se encuentra el resto del párrafo, sino que continúa: «Cabe determinar con mayor precisión que algo quede *aufgehoben* diciendo que algo queda aquí *aufgehoben* sólo en la medida en que se lo haga entrar en unidad con lo opuesto a ello; y en esta determinación más estricta se refleja algo, a lo que se puede llamar con justeza un *momento*.—En realidad, observamos con frecuencia que el lenguaje técnico de la filosofía emplea expresiones latinas para determinaciones reflejas.»

palabras tales como *aufheben* se debe, evidentemente, a que le proporcionan ocasión de apelar a la intuición ínsita en el lenguaje; y la pormenorizada explicación que hemos citado trata de vencer los rígidos prejuicios del entendimiento, haciendo ver que tanto la razón como la intuición pueden dar sentido perfectamente a algo que el entendimiento podría estar inclinado a eliminar sin prestarle oídos siquiera (puesto que los significados opuestos *tienen que* ser mutuamente incompatibles y, por consiguiente, si pese a todo se los combina, dan origen a algo sin sentido).

En la introducción de la *Lógica* de Hegel es no menos claro acerca de este punto, de importancia tan absolutamente decisivo, y a cuyo respecto ha sufrido tan frecuentemente malas inteligencias. Lo mejor será, una vez más, citar las propias palabras de Hegel:

«La *crítica* [kantiana] *de las formas del entendimiento* ha tenido como resultado, ya mencionado, que estas formas carecen de toda *aplicación a las cosas en sí* [tal es, efectivamente, la propia conclusión de Kant]. Pero [dice Hegel, no Kant] esto no puede significar otra cosa sino que estas formas son en sí mismas algo no verdadero; sólo que, al seguir concediéndoles validez para la razón subjetiva y para la experiencia, la crítica no ha efectuado en ellas mismas alteración ninguna, sino que las deja tener validez para el sujeto de la misma forma en que antes la tenían para el objeto. Mas si es que son insatisfactorias para la cosa en sí, menos aún debería tolerarlas y contentarse con ellas el entendimiento, al que habrían de pertenecer: si no pueden ser determinaciones de la *cosa en sí,* aún menos podrán serlo del entendimiento, al que debería al menos concederse la dignidad de una cosa en sí; pues las determinaciones de lo finito y lo infinito se encuentran en idéntica contraposición ya sea que se las aplique al tiempo y al espacio, o al mundo [con respecto a los cuales elaboró Kant las antinomias], o que sean determinaciones internas del espíritu, lo mismo que el negro y el blanco dan lugar al gris ya se mezclen sobre una pared o en una paleta: si nuestra noción del *mundo* se disuelve cuando se le transfieren las determinaciones de lo infinito y lo finito, el *espíritu* mismo, que contiene ambas, será todavía más algo en sí mismo contradictorio y que en sí se disuelva. Lo que puede dar lugar a diferencias no es la naturaleza de la materia o del objeto a que se apliquen o en que se encuentren, ya que el objeto poseería en sí contradicción sólo por medio de tales determinaciones y en consonancia con ellas.» [14]

Kant pensaba que las antinomias surgen únicamente al aplicar las categorías del entendimiento al mundo en su conjunto, a lo que

[14] 1812, págs. VII y s.; 1841, págs. 29 y s. [*ed. cast. cit.*, pág. 62] (pero sin modificaciones).

se encuentra más allá de toda posible experiencia, sin ocurrírsele que el mal podría estar en las categorías mismas: simplemente, las tomó «de la Lógica subjetiva» —como lo expresa Hegel en el párrafo siguiente— o de la tabla tradicional de los juicios —según lo dice el propio Kant—. No supo examinarlas o analizarlas como debería haberse hecho, ni cayó jamás en la cuenta de que en las categorías del entendimiento hay algo inherentemente extraño.

Hegel se ocupa de esta misma cuestión en la parte introductoria de la segunda y la tercera ediciones de la *Enciclopedia* (cf. H 19): «Es oportuno hablar aquí de que... lo que introduce contradicción son las categorías, por sí. Y este pensamiento, el de que la contradicción que las determinaciones del entendimiento implantan en el ámbito de la razón es *esencial* y *necesaria,* ha de ser considerada como uno de los progresos más importantes y profundos de la filosofía contemporánea; mas la solución es tan trivial como profundo es este punto de vista...» (§ 48).

Lo que se necesita es una revisión y un análisis a fondo de nuestras categorías, que es lo que Hegel intenta hacer en la *Lógica.* La cuestión reside en comprender los conceptos de ser y nada, de finito e infinito; y hemos de ver que todos ellos son abstracciones unilaterales a partir de una concreción (de las que son únicamente aspectos parciales). Tal es el corazón de la *Lógica* de Hegel y el significado de su dialéctica, tan mal entendida.

Así pues, la dialéctica de la *Lógica* es algo diferente de la de la *Fenomenología:* sería imposible llamarla una lógica de la pasión. Como dice Hegel en el penúltimo párrafo de la introducción [o sea, del apartado anterior a la «División general de la Lógica»]: «El sistema de la Lógica es el reino de las sombras, el mundo de las entidades [*Wesenheiten*] simples, liberadas de toda concreción sensorial. El estudio de esta ciencia, la permanencia y trabajo en este reino de sombras es la educación y disciplina absolutas de la conciencia: ejerce allí una tarea alejada de las intuiciones y metas sensoriales, del mundo de nociones [15] que meramente se opina; y considerada en su aspecto negativo, tal tarea consiste en mantener alejada la accidentalidad del pensar raciocinante y la arbitrariedad de permitir que se le ocurran y se den por válidas estas razones o las opuestas» [16].

Hegel sigue irguiéndose ante nosotros como otro Odiseo [Ulises]: en la *Fenomenología* habíamos seguido su odisea, el gran viaje

[15] Este término se ha utilizado tan frecuentemente para verter *Begriff* que acaso sea conveniente recordar al lector que en la presente obra lo empleamos con toda consecuencia como traducción de *Vorstellung* (cf. H 34).

[16] 1812, págs. XXVII y s.; 1841, pág. 44 [*ed. cast. cit.*, págs. 76-7]: el único cambio consiste en la adición de «intuiciones y».

del espíritu en busca de un hogar en que pudiese aposentarse, y en la *Lógica* se nos pide que lo sigamos al reino de las sombras. Allí nos trasladábamos a un mundo en que las pasiones encontraban su lugar, mas aquí quedan atrás: hemos de contemplar los conceptos y las categorías, y verlos como abstracciones unilaterales y meras sombras que no son lo que parecen ser.

Estamos ya preparados para entender en su contexto una metáfora que habíamos mencionado antes (al final del H. 40) y que, tomada según se presenta, es acaso la imagen más insensata de todos los escritos de Hegel: «De acuerdo con esto, la Lógica ha de entenderse como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro; y *este reino es la verdad tal y como es en y por sí misma, sin ropajes*. Por lo tanto, puede decirse que dicho contenido es la *exposición de Dios tal como es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de cualquier espíritu finito*» (Introducción)[17].

La imagen del reino de las sombras parece superior, pero lo que ambas metáforas tienen en común es la abstracción del mundo y de lo concreto. En cuanto a la insinuación de que la Lógica nos retrotrae, en cierto sentido, «*antes de* la creación de la naturaleza y de cualquier espíritu finito», no cabe duda de que procedía de la estructura del sistema de Hegel: él había decidido comenzar por la Lógica, continuar con la filosofía de la naturaleza y colocar al final la filosofía del espíritu; y esta última, como veremos al enfrentarnos con ella en detalle, se ocupa del espíritu humano (o «finito»).

Podría suponerse que la Lógica habría de estar incluida en la filosofía del espíritu (finito), y propugnarse el abandono de toda tentativa de presentar una filosofía de la naturaleza. En el siglo XX la filosofía de la ciencia (natural) parece haber sustituido a la de la naturaleza, que tiende ahora a sorprendernos como una excrecencia del romanticismo; y, una vez que la filosofía de la naturaleza queda así traspuesta al estudio de una empresa humana (la ciencia natural), se ve uno obligado a pensar si la Lógica no podría también quedar absorbida dentro de la filosofía del hombre o antropología filosófica.

Podemos posponer la mayor parte de este problema hasta que estudiemos el sistema, pero a estas alturas puede y debe decirse algo acerca de la condición y prioridad de la Lógica. Es evidente que Hegel no la considera como una rama de la psicología y que, todavía más, reclama para ella cierta prioridad, incluso frente a las investigaciones de la naturaleza (y por lo demás, frente a la ciencia).

[17] 1812, pág. XIII; 1841, pág. 33 [*ed. cast. cit.*, pág. 66]; en 1812 se decía «la verdad misma tal y como es», faltaba «y» en el sintagma «en y por sí misma» y no se subrayaban las palabras que así aparecen en 1841.

En ambas cuestiones se encuentra muy lejos de haberse quedado anticuado; tanto que, en realidad, podría decirse que ha llevado a cabo una revolución de la metafísica que es tan del momento ciento cincuenta años más tarde como lo fue nunca.

Con Hegel, en efecto, la metafísica cesa de ser una especulación acerca de la naturaleza de la realidad última: sigue siendo aficionado a hablar de «especulación» y «especulativo», pero de hecho *no especula acerca de cosas de las que podríamos decir que ha pasado ya hace mucho el momento de especular, puesto que ahora miramos a las ciencias en busca de hipótesis verificables. Con Hegel el análisis de las categorías sustituye a la metafísica especulativa*, de modo que proporciona a la metafísica el nuevo sentido y contenido que sigue teniendo en algunos de los mejores filósofos de la segunda mitad del siglo XX.

Dos pasajes del prólogo de la segunda edición iluminan la prioridad de una Lógica concebida de tal modo:

«Las formas de pensar se articulan y consignan, por lo pronto, en el *lenguaje* del hombre... El lenguaje ha penetrado en todo cuanto se le ha vuelto algo interior, una noción (dicho en general), en todo cuanto él convierte en cosa suya; y lo que él hace lenguaje y expresa en éste contiene (velada, mezclada o elaborada) una categoría...»

«...se me han opuesto adversarios de este tipo, que no querrían hacer la sencilla reflexión de que sus ocurrencias y objeciones contienen categorías que constituyen supuestos previos y que, antes de ser empleadas, requieren ellas mismas una crítica. La inconsciencia al respecto va increíblemente lejos, y constituye la mala inteligencia fundamental, el pésimo —esto es, inculto— comportamiento consistente en que, cuando se considera una categoría, se piensa en *otra cosa*, y no en ella misma...»

Todo discurso, ya verse sobre la naturaleza, la ciencia, la psicología, la ética, el arte o la religión, involucra categorías que no son aproblemáticas, aun cuando los que se embarcan en tal discurso muy rara vez se dan cuenta de que al embaular en semejantes categorías muchos supuestos problemáticos están cometiendo una petición de principio de diversas cuestiones. Por lo cual le parece oportuno a Hegel empezar con un análisis de las categorías, o sea, con lo que él llama «Lógica».

Podemos resumir brevemente su postura *vis-à-vis* de Kant. Como el mismo Hegel señala en su «División general de la Lógica», Kant amplió el significado de «lógica» al introducir su «lógica trascendental»; y la «Lógica objetiva» hegeliana (que forma los dos primeros tercios de su *Lógica)* «correspondería en parte a lo que en él es la *lógica trascendental*»; pero más importante todavía es el corolario que enuncia dos páginas más adelante: «De ahí que la

Lógica objetiva sustituya, más bien, a la *metafísica* hasta ahora habida...» [18]

En la parte principal de la introducción se indica cuál es la diferencia que le separa de Kant: «La filosofía crítica convirtió ya, ciertamente, la *metafísica* en *lógica,* pero, lo mismo que el idealismo subsiguiente, confirió a las determinaciones lógicas, por miedo del objeto, una significación esencialmente subjetiva (como ya hemos recordado)...» [19], Kant supuso que había una cosa en sí, a la que no son aplicables las categorías, y en este sentido éstas eran subjetivas; mientras que Hegel sigue a Fichte en cuanto que la cosa en sí le parece ociosa (y, en realidad, no era ya congruente con las principales ideas kantianas). La coseidad o sustancia es una categoría, la unidad y pluralidad lo son también, y la causa es otra más; pretender que estas categorías no son aplicables a la cosa en sí, que, sin embargo, hemos de suponer que es una causa sin la cual no podríamos tener experiencias, es manifiestamente contradictorio: si tales categorías sólo pueden aplicarse a los objetos de la experiencia (y Kant propone argumentos muy poderosos en favor de esta postura), entonces carecemos de razón alguna para suponer nada que estuviese más allá de la experiencia; pero en tal caso tampoco habría ninguna razón para considerar que las categorías sean meramente subjetivas, pues, lejos de decirnos algo meramente acerca de la estructura de la inteligencia humana, constituirían parte de la estructura de todo conocimiento y del discurso sobre cualesquiera asuntos (ya fuese tal asunto el conocimiento y el discurso, la naturaleza, la ética, el arte, la religión o la filosofía). Por consiguiente, el sistema de la ciencia —por recordar el título que Hegel puso originariamente a la obra de la que la Fenomenología quería ser la introducción— debería comenzar por la *Lógica.*

43

En lo que se refiere al contenido real de la *Lógica,* es muy fácil consultar el índice y copiarlo en forma de gráfico, como han hecho algunos autores de estudios sobre Hegel. Pero en la introducción dice él expresamente:

«...tengo que recordar que *las divisiones y títulos de los libros, secciones y capítulos que presenta esta obra* [20], *así como cualesquiera*

[18] Esta «división general» se amplía en 1841, pero los puntos que mencionamos se destacan por igual en ambas ediciones: 1812, págs. 2-4; 1841, pág. 49-51 [*versión* cit., págs. 80-3].

[19] 1812, pág. XV; 1841, pág. 35 [*vers. cit.*, pág. 67].

[20] 1812: «el siguiente tratado de Lógica».

aclaraciones [21] *relativas a ellos,* se han hecho con vistas a una ojeada previa, y que su valor es propiamente histórico: *no pertenecen al contenido y cuerpo de la ciencia,* sino que son agrupaciones propias de la reflexión externa que ha recorrido ya la totalidad de la ejecución, por lo que conoce e indica de antemano la sucesión de sus momentos...» [22]

Una vez más, como sucedía en la *Fenomenología,* Hegel escribe primero la obra y se pregunta después qué ha logrado hacer, exactamente, y cómo podría disponérselo con claridad. Nunca otorgó a las tríadas ni a la sucesión precisa el peso que algunos de sus expositores les han concedido: así, de hecho, en la *Enciclopedia* de 1817 el orden es algo distinto que el de la *Lógica* de 1812-16; y aunque en 1830 había publicado la tercera edición, revisada y definitiva, de la *Enciclopedia,* cuando preparó la segunda y definitiva edición de la *Lógica* en 1831 (trabajo que llevó a cabo sólo en lo que se refiere al primer tomo) no ajustó el orden de los temas al de aquella obra. Después de todo, como había dicho en 1812, el orden exacto de sucesión no formaba parte del «cuerpo de la ciencia», lo mismo que tampoco lo formaban ni una disposición clara ni los encabezamientos.

Lo que importaba no era ninguna progresión de esta índole de tesis a antítesis y a síntesis, de aquí a otra síntesis, y así sucesivamente, según pretendía McTaggart [23], sino un análisis comprenhensivo de las categorías y la demostración de que dos categorías opuestas cualesquiera constituyen siempre abstracciones unilaterales.

A Hegel se le ha llamado archirracionalista y esencialista, pero la finalidad central de su *Lógica* es demostrar lo insatisfactorio, unilateral y abstracto de nuestras categorías. Algunas son más abstractas que otras, y por ello cabe realizar algún tipo de ordenamiento en sucesión; pero tal cosa no constituye la tesis ni objetivo principal del libro.

Sólo el algo acecinado estilo de la *Enciclopedia* (del que nos ocuparemos a su debido tiempo) puede ser la impresión de que lo que importa es la estructura del índice: la *Lógica* desmiente semejante idea a cada paso, muy especialmente en el primer tomo, en que se introduce al lector al conjunto de la empresa. Mas, si bien el deshidratado resumen de la «Lógica» incluido en la *Enciclopedia* se vertió al inglés, bastante mal, por cierto, en 1873 (la edición revisada, de 1892, seguía siendo mala) [24], hasta 1929 no apareció ninguna

[21] 1812: «observaciones».

[22] 1812, pág. XXI; 1841, pág. 39; ed. de Glockner, IV, pág. 52; ed. de Lasson (1923), pág. 366 [*vers. cit.*, pág. 71-2]. En el original sólo se encuentra subrayado *«histórico»*.

[23] *Op. cit.*, § 4 (cf. H 37).

[24] Además, gran parte del texto elegido por Wallace para traducirlo consis-

traducción [inglesa] completa de la *Lógica* misma, pues cuando la influyente interpretación de Hegel por Stace salió a la luz (en 1924), su maestro H. S. Macran, había publicado en inglés sólo una novena parte, aproximadamente, de la obra (el primer tercio de la Tercera parte)[25]. Ahora bien, cuando un filósofo dedica gran parte de su vida a escribir una obra en tres tomos que aparece en varias entregas a lo largo de un período de cinco años, difícilmente puede decirse que lo mejor que podemos hacer es debatir las ideas de tal obra sobre la base de la traducción de un epítome de cerca de cien páginas pensado para que lo utilizasen sus alumnos como complemento a uno de sus cursos de conferencias.

En lo que se refiere a la acusación de esencialismo, es pertinente recordar la siguiente distinción que en la introducción se hace: «En lo que se refiere a la *formación y a la relación del individuo con la Lógica,* haré notar, finalmente, que esta ciencia, como la gramática, aparece bajo perspectivas o valores distintos: es una cosa para quien por primera vez se acerca a ella y a las ciencias en general, y otra diferente para el que vuelve de éstas a ella. Así, quien empieza a aprender gramática encuentra en sus formas y leyes secas abstracciones, reglas arbitrarias y, en último término, un conjunto de determinaciones aisladas que no manifiestan tener otro valor ni significado que los que se hallan en un sentido inmediato: el conocimiento no reconoce en ellas, por lo pronto, más que a ellas mismas; mas, por el contrario, sólo a quien posee un idioma y a la vez sabe compararle con otros se le hace sentir el espíritu y la formación de un pueblo en la gramática de su lengua: las mismas reglas y formas adquieren ahora un valor pleno y viviente, y a través de la gramática puede reconocer la expresión del espíritu general, la Lógica.

»Así pues, quien se acerca a la ciencia encuentra por lo pronto en la Lógica un sistema aislado de abstracciones que, confinado en sí mismo, no se extiende sobre los demás conocimientos ni ciencias; por el contrario, confrontada con la riqueza de la noción del mundo y con el contenido (aparentemente real) de las demás ciencias, y comparada con las promesas de la ciencia absoluta de descubrir la *esencia* de tal riqueza, la *naturaleza* íntima del espíritu y del mundo y la *verdad*[26], esta ciencia (con su abstracta forma, con la incolora y fría simplicidad de sus puras determinaciones) tiene más bien aspecto de poder hacer cualquier cosa antes que cumplir aquellas promesas y de enfrentarse sin contenido con aquella riqueza. En el primer trato con la Lógica confina su significación dentro de ella misma, y su contenido no tiene más valor que el de un aislado ocuparse con las determinaciones del pensamiento, *a cuyo lado* las demás ocupaciones poseen materia propia y contenido de por sí...

»De este modo, pues, la Lógica tiene que aprenderse, en cualquier caso, primeramente como algo que, ciertamente, se entienda y penetre, pero cuyas amplitud, profundidad y significación ulterior no se nos alcancen inicialmente. Sólo a partir de un conocimiento profundizado de las otras ciencias asciende lo lógico para el espíritu subjetivo como algo que no es sólo abstractamente universal, sino como lo universal que abarca en sí la riqueza de lo particular; de igual modo que la misma sentencia ética no tiene en la boca del joven que la entienda correctamente la significación y el alcance que posee en el espíritu de un hombre con experiencia de la vida...»[27]

tía en «adiciones» de dudoso valor, de las que hemos de ocuparnos más adelante (en H 52). Wallace publicó en 1894 una versión inglesa de la parte final de la *Enciclopedia;* pero la parte intermedia, la dedicada a la filosofía de la naturaleza, no ha aparecido aún en inglés [sí, en cambio, en castellano: véase la Bibliografía].

[25] *Hegel's Doctrine of Formal Logic, being a translation of the first section of the Subjective Logic* (1912).

[26] En la 2.ª edición se añadió «la verdad»; también hay unas pocas correcciones estilísticas de *pequeñísima* importancia, que no afectan al sentido.

44

La primera antinomia de que se ocupa la *Lógica* no es la del ser y la nada, que constituye el tema del primer capítulo, sino la de lo inmediato y lo mediato, que se introduce al principio del apartado que lleva por título «¿Qué debe constituir el comienzo de la ciencia?».

«El comienzo de la filosofía tiene que ser o bien algo *mediado* o algo *inmediato;* y es fácil mostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro»[28]. No se trata aquí de presentar de pasada una leve muestra de agudeza; esta antinomia es paralela a la primera de Kant, en la que se supone que el mundo tiene que haber tenido un comienzo en el tiempo o que no haberlo tenido, y se hace luego ver que cabe demostrar que tanto la «tesis» como la «antítesis» son imposibles. Kant suponía que ello ha de ser debido a una aplicación ilícita de las categorías al mundo en su conjunto, y concluía que ello corroboraba su tesis de que nuestro conocimiento está forzosamente confinado a la experiencia. Hegel, al señalar la antinomia paralela que surge meramente ante la cuestión de cuál es el comienzo de la ciencia, o de la filosofía, muestra que la antinomia no depende de la

[27] 1812, págs. XXV-XXVII; 1841, págs. 42-44 [*vers. cit.*, pág. 76].

[28] 1812, pág. 7; 1841, pág. 55 [*vers. cit.*, pág. 87]. El comienzo de este apartado es distinto en las dos ediciones, pero esta frase es idéntica.

aplicación de categorías a la totalidad del mundo; y averigua que el defecto radica en la naturaleza de nuestras categorías, cosa que resume al decir en la página siguiente «que no hay nada, nada en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o dondequiera que sea, que no contenga tanto la inmediatez como la mediación; de modo que ambas determinaciones se muestran *individidas* e *indivisibles* [*ungetrennt und untrennbar*], y aquella oposición, una nadería [*ein Nichtiges*].»[29]

Dicho de otra forma: no hay nada que sea absolutamente inmediato *(unmittelbar)* en el sentido de no estar mediado en manera alguna; y nada hay mediado *(vermittelt)* en el absoluto sentido de no ser inmediato de ninguna forma. Si, por ejemplo, sé «inmediatamente» que la respuesta a la pregunta sobre cuántos son 5 y 12 es «17», mi saberlo está mediado, con todo, por el proceso de haberlo aprendido en la infancia; y, por el otro lado, un cuadro, que no se encuentra sobre el lienzo «inmediatamente», sino que llegó a estar allí a través de la mediación de muchas horas de trabajo, puede, sin embargo, verse de un solo golpe, en un vistazo, inmediatamente.

Esto que parecen triviales bizantinismos lógicos, enteramente académicos y sumamente distantes del contenido concreto de otras ciencias es, en realidad, sumamente pertinente para cientos de disputas que llenan miles de artículos y libros, así como muchos debates orales: la gente (incluidos los eruditos) toma una y otra vez categorías del tipo de las citadas en un sentido absoluto, y se contrarreplican unos a otros, en lugar de darse cuenta de lo vana o nula que es la disputa.

Unas cuantas páginas más adelante, en el mismo apartado, aplica Hegel esta observación a «ser», diciendo: «Además, empero, lo que comienza *es* ya, mas igualmente todavía *no es;* así pues, estos dos opuestos, el ser y el no ser, constituyen en lo que comienza una unión inmediata, o bien esto es su *unidad indiferenciada.*

»El análisis del comienzo proporcionaría así el Concepto de la unidad del ser y del no ser... Podríamos considerar este Concepto como la definición primera y más pura (esto es, la más abstracta) de lo absoluto: como en efecto sería si es que en definitiva se tratase de la forma de las definiciones y del nombre de lo absoluto.»[30]

[29] 1841, pág. 56 [*vers. cit.*, pág. 88]; en la primera edición falta este pasaje.

[30] 1812, pág. 13; 1841, pág. 64 [*vers. cit.*, págs. 95-6]. La aclaración («esto es, la más abstracta») se añadió en 1831.

45

El Libro Primero de la *Lógica* se llama «La doctrina del ser», y su primer capítulo está dividido como sigue:

PRIMERA SECCION: LA CUALIDAD[31]

Capítulo primero: El ser

- A. El ser
- B. La nada
- C. El devenir
  1. La unidad del ser y de la nada
     - Nota 1: La oposición del ser y la nada en nuestras nociones
     - Nota 2: Insuficiencia de la expresión, unidad o identidad del ser y la nada[32]
     - Nota 3: Aislamiento de estas abstracciones[33]
     - Nota 4: Inconcebibilidad del comienzo[34]
  2. Los momentos del devenir
  3. La sublimación del devenir
     - Nota: La expresión *Aufheben*

Cuando pasamos a considerar el contenido de los dos capítulos siguientes vemos que las diferencias entre la edición original (de 1812) y la revisada son tan grandes que parece lo mejor presentar las dos versiones una a continuación de otra, con objeto de facilitar la comparación. Y es también conveniente comparar estas páginas que vamos a dar, que «se refieren» a unas 130 de texto, con la división del mismo apartado en la llamada Lógica menor, esto es, en la *Enciclopedia,* en donde encontramos, en total, lo que sigue:

A. La cualidad

- *a.* El ser
- *b.* La existencia
- *c.* El ser para sí

Esto es todo, en las tres ediciones de al *Enciclopedia.*

El texto de este apartado de la *Enciclopedia* comprende menos de una docena de páginas, incluso en la tercera edición: es un epítome que invita a su propia transformación, mediante una reduc-

[31] 1812: La determineidad (cualidad).

[32] 1812: El ser y la nada, tomado cada uno por sí.

[33] 1812: Otras relaciones [*Verhältnisse*] en la relación [*Beziehung*] del ser y la nada.

[34] 1812: La dialéctica usual contra el devenir, el surgir y el perecer.

ción ulterior, en una tabla; pero la *Lógica* de Hegel es una obra de carácter completamente distinto, como acaso hagan ver incluso estas tres páginas del índice.

La *Lógica* es, verdaderamente, una maravilla de organización, y el uso que hace de las «Notas» es ingeniosísimo: este recurso le permite a Hegel anticiparse a las objeciones, elaborar los temas más a fondo y efectuar digresiones, a la vez que presenta un trazado enormemente nítido, con su repetida pauta triádica. La estructura es muy clara y agrada a la vista con su asombrosa sencillez, pero jamás se sacrifican a ella el alcance, la profundidad y las riquezas de una inteligencia extraordinariamente comprehensiva: se dice cuanto parece digno de decirse y, si es necesario, en una Nota.

PRIMERA EDICION (DE 1812)

Capítulo segundo: La existencia [*Das Dasein*]

A. La existencia en cuanto tal
  1. La existencia en general
  2. La realidad [*Realität*]
    a. El ser otro
    b. El ser para otro y el ser para sí
    c. La realidad
      Nota: El sentido corriente de realidad
  3. El algo

B. La determineidad
  1. El límite
  2. La determineidad
    a. La determinación
    b. La situación [*Beschaffenheit*]
    c. La cualidad
      Nota: El sentido corriente de cualidad
  3. El cambio
    a. El cambio de situación
    b. El se debería y la barrera
      Nota: Deberías porque puedes
    c. La negación

C. La infinitud (cualitativa)
  1. La finitud y la infinitud
  2. Determinación recíproca de lo finito y lo infinito
  3. Retorno de lo infinito a sí mismo
    Nota: La yuxtaposición corriente de lo finito y lo infinito

VERSION REVISADA

Capítulo segundo. La existencia [*Das Dasein*]

A. La existencia en cuanto tal
  a. La existencia en general

  b. La cualidad
    Nota: La realidad y la negación
  c. El algo

B. La finitud
  a. Algo y otro
  b. Determinación, situación [*Beschaffenheit*] y límite
  c. La finitud
      La inmediatez de la finitud
      La barrera y el se debería
        Nota: El se debería
      Paso de lo finito a lo infinito

C. La infinitud
  a. Lo infinito en general
  b. Determinación recíproca de lo finito y lo infinito
  c. La infinitud afirmativa

El paso
  Nota 1: El progreso infinito
  Nota 2: El idealismo

PRIMERA EDICION (DE 1812)

Capítulo tercero: El ser para sí [*Das Fürsichsein*]

A. El ser para sí en cuanto tal
  1. El ser para sí en general
  2. Los momentos del ser para sí
    a. Su ser en sí
    b. El ser para uno [*Für eines seyn*]
      Nota: *Was für einer?*
    c. La idealidad
  3. El devenir del uno

B. El uno [*Das Eins*]
  1. El uno y el vacío
    Nota: El atomismo
  2. Muchos unos (la repulsión)
    Nota: La multiplicación de las mónadas
  3. La repulsión mutua

C. La atracción
  1. Un uno [*Ein Eins*]
  2. El equilibrio [*Gleichgewicht*] de la atracción y la repulsión
    Nota: La construcción kantiana de la materia a partir de las fuerzas atractiva y repulsiva
  3. Paso a la cantidad

VERSION REVISADA

Capítulo tercero: El ser para sí [*Das Fürsichsein*]

A. El ser para sí en cuanto tal
  a. La existencia y el ser para sí

b. El ser para uno [*Sein-für-Eines*]
Nota: La expresión, *Was füreines?*
c. El uno

B. Uno y muchos
a. El uno en sí mismo
b. El uno y el vacío
Nota: El atomismo
c. Muchos unos; la repulsión
Nota: La mónada leibniziana

C. Repulsión y atracción
a. La exclusión del uno
Nota: El principio de la unidad del uno y los muchos
b. El un uno de la atracción
c. La relación de repulsión y atracción
Nota: La construcción kantiana de la materia a partir de las fuerzas atractiva y repulsiva

¿Pueden interpretarse las múltiples tríadas de Hegel como otras tantas tesis, antítesis y síntesis, aun cuando él haya preferido no hacerlo así? Mirémoslas con tal objeto, comenzando por los tres primeros capítulos: difícil es que la existencia (capítulo 2) sea la antítesis del ser (capítulo 1), pero el ser para sí (capítulo 3) no es su síntesis, ni tampoco funciona tal construcción cuando consideramos las secciones A, B y C del tercer capítulo, ni sus ulteriores subdivisiones. En cuanto al capítulo segundo, sucede lo mismo: es indudable que la finitud no es la antítesis de la existencia en cuanto tal, y que no cabe interpretar decorosamente la infinitud como síntesis de ambas; y las subdivisiones tampoco se prestan a semejante tipo de dialéctica.

La única posible excepción se encuentra en el primer capítulo: la primera tríada del libro, esto es, la del ser, la nada y el devenir, parece sustanciar el mito; si bien incluso aquí el fraccionamiento ulterior del estudio del devenir tampoco encaja en él, y hasta los meros encabezamientos de las Notas 2 y 3 insinúan la superficialidad de la equivocada noción tradicional al respecto.

Ante todo esto se siente la tentación de pensar que es evidente que quienes se adhieren a la leyenda de la tesis, antítesis y síntesis no han pasado de la primera tríada, ni siquiera han leído las Notas que explican a qué va todo ello. Ahora bien, por más que eso ocurra, incuestionablemente, en la mayoría de los casos, la forma en que se difunde la leyenda es muy distinta, como es natural: no es cierto que todo —o casi todo— el que crea en ella haya llegado a tal creencia por sí mismo, sacando una conclusión falsa de —digamos— la primera tríada: la gente cree en la leyenda antes de haber leído nada de Hegel (o de Nietzsche, o de los cuatro Evangelios); y cuando acaban por leer por sí mismos algunos de los libros pertinentes,

son verdaderamente muy pocos quienes los leen en forma recta, con la inteligencia despejada (y, en realidad, hacerlo de modo realmente sin prejuicios, descontando todo lo que a uno le hayan estado enseñando durante años, es tan difícil que raya en lo imposible).

Lo típico es que la gente lea un poquito aquí y otro poquito allí, que le encante encontrar cosas que encajen con sus concepciones previas y que crean, en realidad, haber encontrado por sí mismos lo que meramente habían supuesto de antemano. Por lo regular, lo que no encaja fácilmente se deja de lado, como cosa debida a la imperfección de los propios conocimientos; en definitiva, todo el mundo lo sabe... pero ¿qué es justamente eso que sabe? La verdad de la leyenda.

46

Nos queda todavía estudiar con algún detalle la primera tríada. El texto, hasta llegar a la Nota 1, no pasa de dos páginas, pese a lo que ocupan los tres encabezamientos. «El ser», «La nada» y «El devenir»; pero las cuatro Notas llenan veinte páginas de la primera edición, y casi treinta de la segunda.

Veamos lo que tiene que decir Hegel del «ser»:

«*El ser, el puro ser,* sin ninguna determinación ulterior. En su indeterminada inmediatez es sólo igual a sí mismo y ni siquiera desigual de otra cosa, y carece de toda diferencia en su interior, así como con respecto al exterior: cualquier determinación o contenido que se diferenciase en él, o mediante la cual quedase diferenciado de alguna otra cosa, le impediría mantenerse en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío. —No hay en él *nada* que intuir, si es que se puede hablar aquí de intuirse; o bien es solamente este puro y vacío intuir. Tampoco hay nada en él que pueda pensarse, o bien es, asimismo, solamente este pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad *la nada,* ni más ni menos que la nada.»

Tras de lo cual viene un análisis igualmente breve de «la nada»:

«*La nada, la pura nada:* es la simple igualdad consigo misma, el vacío, la carencia de determinación y de contenido perfectos, la indiferenciación en sí misma. En la medida en que puedan mencionarse aquí el intuir y el pensar, hay diferencia entre intuir o pensar algo o *nada;* así pues, intuir o pensar la nada significa algo[35]: se diferencia entre estas dos cosas, luego la nada *está* (existe) en nuestro intuir o pensar[35]; o, más bien, es el vacío intuir y pensar mis-

[35] La frase situada entre los dos números era ligeramente distinta en la primera edición.

mo, aquel mismo intuir o pensar vacío que el puro ser. Por consiguiente, la nada es la misma reterminación, o, más bien, ausencia de determinación, que el puro *ser* y, por lo tanto, en definitiva, lo mismo que él.»

Luego llega «C. El devenir. 7. La unidad del ser y la nada», de análoga brevedad a los anteriores:

«*El puro ser y la pura nada son, pues, lo mismo.* Ni el ser ni la nada son la verdad, sino que el ser se haya convertido en nada y la nada en ser (no que se conviertan); pero no menos que ello es la verdad, no su indiferenciación, sino [36] que *no sean lo mismo* [36], que sean *absolutamente diferentes;* pero, asimismo, que estén inseparados y sean inseparables, y que *cada uno desaparezca* inmediatamente *en su opuesto.* Su verdad es, por tanto, este *movimiento* de desaparición inmediata de lo uno en lo otro, el *devenir:* movimiento en el que ambos son diferentes, mas por vía de una diferencia que se ha disuelto igual de inmediatamente.»

Ya esta breve exposición inicial es muy distinta de las versiones usuales de la tesis de Hegel, y concuerda con lo que habíamos hecho observar acerca de su modo de enfocar las categorías. Ahora bien, si hubiera interrumpido el estudio del tema al llegar a este punto para pasar rápidamente a la segunda tríada, cabría que nos siguiera pareciendo que *había sido* algo oracular y que acaso había dejado demasiadas cosas a cargo de sus lectores; pero a continuación vienen las cuatro Notas, todas destinadas a elucidar lo que Hegel quería y lo que no quería decir.

Bastará con citar algunos de los trazos más sobresalientes, pues este debate no puede valer de sustituto de la lectura de la *Lógica:* lo único que pretende es barrer nociones erróneas y obstáculos, así como mostrar *de qué modo* se ha de leer el libro.

Empezamos con la Nota 1:

«La *nada* suele contraponerse al *algo;* pero éste es ya un ente determinado, que se diferencia de otro algo: y así, también la nada que se contrapone al algo, la nada de algún algo, es una nada determinada. Pero aquí ha de tomarse la nada en su indeterminada simplicidad [37]. —Si se considerase más acertado que se opusiese al ser el *no-ser,* en lugar de la nada, en cuanto a los resultados no habría nada que objetar ...Pero lo que ante todo importa no es la forma de la contraposición... sino la negación abstracta e inmediata, la nada puramente por sí, la negación carente de relación, lo que, si se quiere, podría también expresarse con el mero *no*...

[36] Las palabras entre los dos números no figuraban en la primera edición.
[37] El resto de este párrafo se añadió en 1831.

»Si el resultado de que el ser y la nada sean lo mimo causa extrañeza por sí o parece paradójico, no tiene por qué seguir llamando la atención... No sería difícil señalar esta unidad del ser y la nada en cualquier ejemplo, en *cualquier* cosa real o pensada [38]. Basta con decir lo mismo que arriba dijimos sobre la inmediatez y la mediación... acerca del *ser* y la *nada:* que *no hay lugar, ni en el cielo ni sobre la tierra, que no contenga en sí ambos, el ser y la nada.* Desde luego, puesto que hablamos aquí de algún *algo* que sea *real,* estas determinaciones no se encuentran presentes en la acabada no verdad en la que son en cuanto ser y nada, sino en una determinación ulterior; y se las toma, por ejemplo, como lo *positivo* y lo *negativo*...

»No se puede tener la pretensión de salir al paso por todas partes de los errores en que se extravía la conciencia corriente ante tal proposición lógica, ya que son inagotables: sólo pueden mencionarse unos pocos. Una de las razones —entre otras muchas— de tales errores es que la conciencia lleva a tales proposiciones lógicas [39] nociones de algún algo concreto, olvidando que no se habla de semejantes cosas, sino únicamente de las puras abstracciones del ser y la nada, y de que sólo hemos de asirnos a ellas.

»El ser y la nada son lo mismo: *luego* es lo mismo que yo exista o no, que esta casa exista o no, que estos cien táleros formen parte o no de mi fortuna [40]. —Esta conclusión o aplicación de la proposición altera completamente su sentido: pues la proposición contiene las puras abstracciones del ser y la nada, en tanto que la aplicación hace de ellas un ser determinado y una nada determinada; sólo que, como ya hemos dicho, no hablamos aquí de ningún ser determinado.» [41]

El ejemplo de los cien táleros lleva a Hegel a estudiar con cierta extensión el análisis kantiano de la prueba ontológica de la existencia de Dios, lo cual, a su vez, le conduce a observar)[42] «que el hombre debería elevarse en su mente a aquella abstracta generalidad en la que realmente le sea indiferente el que los cien táleros... existan o no existan, de igual modo a como le sea indiferente existir o no... incluso *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* ha dicho

[38] El resto de este párrafo se añadió en 1831.
[39] En 1812 este párrafo era distinto hasta llegar a este punto, pues decía: «El error en que se extravía la conciencia corriente ante tal proposición lógica se debe al hecho de que lleva a ella...»
[40] Sólo quien acostumbre a hojear por encima podrá tomar estas palabras por una exposición del punto de vista de Hegel.
[41] 1812, págs. 23-26; 1841, págs. 74-77 [*vers. cit.*, págs. 108-11].
[42] Sólo en la edición revisada.

un romano[43], y el cristiano debería encontrarse aún más en esta indiferencia».

La segunda Nota es más corta que la primera; vamos a ofrecer también un extracto de ella:

«Hay que aducir además otra razón que favorece la resistencia frente a la proposición acerca del ser y la nada; y esta razón es que la expresión del resultado... mediante la proposición *el ser y la nada son uno y lo mismo* es imperfecta. Pues se acentúa de preferencia el ser *uno y el mismo*, según ocurre en general en el juicio, en el que el predicado enuncia ante todo lo que es el sujeto; de ahí que parezca el sentido de que se niega la diferencia, la cual, sin embargo, aparece inmediatamente en la proposición, ya que ésta pronuncia *ambas* determinaciones, el ser y la nada, y las encierra como diferenciadas... Ahora bien, en la medida en que la proposición *el ser y la nada son lo mismo* pronuncia la identidad de estas determinaciones a la vez que, en realidad, las encierra ambas en cuanto diferenciadas, se contradice en sí misma y se disuelve. Si mantenemos esto en primer término, tenemos aquí sentada una proposición que, vista de cerca, posee un movimiento de desaparición a través de sí misma; sin embargo, lo que le acontece es justamente lo que ha de constituir su propio contenido, a saber, el *devenir*.

»...la proposición, en *forma de juicio*, no es idónea para expresar verdades especulativas; y el conocimiento de esta circunstancia sería apropiado para sortear gran número de malas inteligencias acerca de estas verdades.»[44]

Hegel había argumentado ya algo extensamente en favor de la última observación en el prólogo de la *Fenomenología* (V-PG, II, 1, párrafo 8.°), y luego volvió a recogerla en la *Enciclopedia* (§§ 26 a 36 de la edición de 1830): se trata de una de las tesis centrales de su filosofía, y es pertinente tanto para la comprensión de la *Lógica* como de la *Fenomenología*.

Lo que pretende la *Lógica* no es hacer befa del principio de contradicción, humillar al sentido común y, valiéndose de algún tipo de truco indio de la soga, trepar sobre tesis, antítesis y síntesis hasta perderse de vista y llegar a lo absoluto: Hegel nos ofrece una crítica de nuestras categorías, un intento de mostrar lo unilaterales y abstractas que son y una obra que habría de acabar con la acrítica confianza con que nos apoyamos en conceptos que no hemos sometido a examen y con el apego dogmático a proposiciones que invitan a la

[43] Horacio, *Odas*, III, 3, 7: «aunque el orbe cayera hecho pedazos, las ruinas sostendrían al impávido». También Freud gustaba mucho de esta cita.

[44] 1841, págs. 83 y s. [*vers. cit.*, págs. 117-18]. En la primera edición esta nota es completamente distinta.

contradicción. Lejos, pues, de deleitarse en contradicciones y paradojas, trata de hacer ver que son inevitables a menos que analicemos cuidadosamente los términos que empleemos y nos percatemos de lo que pueda y no pueda efectuar cada proposición.

47

La prosa de la *Lógica* se encuentra a cien leguas de la de Heidegger, tanto en *Ser y tiempo* como en *¿Qué es la metafísica?*, que gira en torno de «la nada», al igual que el pensamiento de Hegel. La distinción entre el ser [*das Sein*] y el ente [*Seiendes*] es común a ambos, pero proviene de Aristóteles[45]; y lo que Heidegger hace con el ser y la nada no es meramente distinto de lo que Hegel hizo con ellos, sino que se basa en un olvido total y lamentable del análisis hegeliano de estos términos.

Heidegger comienza *Ser y tiempo* (1927) inquiriendo denodadamente por el ser, que, según se nos dice, habría quedado sepultado bajo los entes. Desde un principio, pues, se confiere al ser el místico carácter de algo perdido ha largo tiempo que hemos de buscar, y se estudia la existencia humana como un modo de ser (el modo que nosotros, como seres humanos, es el que mejor conocemos), con la esperanza de que a través de tal estudio podamos alcanzar algún vislumbre de lo que sea el ser.

A lo largo de toda la obra corre la insinuación de que saber algo de la existencia humana es cosa relativamente desdeñable: apenas merece la pena semejante saber, por el cual no debería molestarse el filósofo (y, ciertamente, Heidegger, por su parte, no se rebajaría tanto) si no fuese con la esperanza de llegar a adquirir, por lo menos, algún conocimiento del ser —que se supone algo mucho más grande y mejor.

En los escritos posteriores de Heidegger el ser ha adquirido hasta tal punto un aura sagrada que hace ya tiempo que hablar de su *Seinsmystik* (mística del ser) se ha convertido en un lugar común. El está en camino hacia el ser; mas a nuestra generación no

[45] Cf. Ros., págs. 287 y s.: muchos lectores se han opuesto a la *Lógica* de Hegel «porque no querían pensar su comienzo mismo, el Concepto del ser en cuanto tal [*des Seins als solches*], sino que buscaban siempre tras esta absoluta abstracción una sustancia particular, un ser [*ein Sein*]: se suponía, sin más, que el *ser* [*Das Sein*] era algo, un ente [ein *Etwas*, ein *Seiendes*]... El formó las designaciones alemanas siguiendo modelos *griegos de Platón* y de *Aristóteles:* pues *ser para sí, ser ajeno, ser en y por sí*, y *ser idéntico consigo mismo* concuerdan con la usanza griega, salvo en cuanto que ésta era a menudo todavía mucho más audaz, según muestran el *to ti en einai* [lo que es lo que algo era, o 'esencia'] y la *entelejeia* de Aristóteles (como es bien sabido)».

se le ha otorgado una visión del ser: nuestros tiempos lo han olvidado, y el ser nos ha olvidado; la única esperanza que podemos tener al respecto es la de echar a andar en dirección al ser y dar, tal vez, unos cuantos pasos.

En *¿Qué es la metafísica?* (publicado dos años después de *Ser y tiempo* y mucho antes que los escritos posteriores a que acabamos de referirnos) se ocupa Heidegger de la revelación de la nada en la experiencia de la angustia. ¿Qué es lo que tememos cuando experimentamos *Angst* (frente al miedo, que siempre lo es de algo concreto)? ¡Nada! En esta conferencia, reeditada muchas veces con un anejo añadido después y una introducción todavía posterior, crea Heidegger toda una mística de la nada, que ha sido criticada por Rudolf Carnap como basada en una confusión semántica[46].

Lo que tenemos que subrayar aquí es que semejantes escritos no son excrecencias del espíritu de Hegel, sino, por el contrario, ejemplos del tipo de cosas que él esperaba impedir en adelante merced a su estudio del ser y de la nada. Pues trató de despojarlas de su aura, se ocupó de ellas como de las categorías de mayor pobreza y abstracción y le pareció comprensible y apropiado que, en los comienzos de la filosofía occidental, Parménides hubiese ensalzado el ser[47]; pero todo intento de volver a Parménides y de enaltecer el ser en forma comparable a la suya le hubiese parecido a Hegel una perversión completa, y prueba manifiesta de que quienquiera hiciese tal cosa no había sabido sacar partido de más de dos mil años de pensamiento filosófico —a lo cual Heidegger, ciertamente, ha renunciado como a una egregia caída de la gracia.

Esta digresión histórica es doblemente pertinente porque hace patente que la *Lógica* de Hegel es (según él mismo indicó) algo abstracto y aislado para quienes se acercan a ella por primera vez y —por recordar la propia imagen hegeliana— en la ignorancia de otros lenguajes y ciencias; mientras que para quienes han convivido algo con sus ideas y quienes han estudiado otras cosas es manifiesto lo pertinentes que son sus análisis. De modo que el supuesto esencialista, que (según cree una nueva generación) debería bajar la cabeza al encontrarse con los existencialistas del siglo XX, es perfectamente capaz de conservarla alta; y, en realidad, citando el título de uno de sus ensayos, Hegel podría preguntar: *¿quién* piensa abstractamente?

[46] Cf. WK, págs. 351, 432 y 438. [Véase la versión castellana del artículo de Carnap al respecto en A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico* (ed. orig. inglesa, 1959), México, F. C. E., 1965, especialmente en las págs. 75-79.]

[47] Primera página de la Nota I: 1841, pág. 74; edición de Glockner, IV, pág. 89 [*vers. cit.*, págs. 67-8].

48

Lo mismo en la *Lógica* que en la *Fenomenología*, Hegel es el filósofo de la abundancia (en el mismo sentido en que a la poesía de Shakespeare podría llamársele la poesía de la abundancia): por segunda vez trata de escribir un libro con una finalidad limitada (esta vez llega a empezar justificándose por su inevitable carácter abstracto), y por segunda vez la obra trasciende sus limitadas intenciones, se desborda, abarcando muchísimo más, y al final anticipa su sistema.

La idea de Hegel como profesor amojamado que logra sacarse un libro de un golpe aplicando incesantemente un método mecánico, como pensador que realmente no tenía mucho que decir, puesto que, después de todo, no había tenido jamás una experiencia concreta en toda su vida, se desfonda en el caso de la *Lógica* lo mismo que en el de la *Fenomenología*. Pues, sin contar los distintos prólogos, introducciones y ensayos del comienzo, sólo el primer tomo contiene treinta y tres «Notas»[48] (el segundo tiene dieciséis, y el último, que es completamente distinto de los otros dos, como veremos dentro de un momento, sólo dos), estas Notas no llevan título en el texto (salvo la propia palabra *Anmerkung* [Nota]), y en el índice la mayoría tienen uno que indica aproximadamente su contenido, pero algunas carecen de él: es evidente que casi ninguna se escribió sobre un tema prefijado de antemano y para insertarse en el lugar en que se encuentra, y que la gran mayoría de los títulos del índice representan una idea que se le ha ocurrido al final. La *Lógica* es la obra de una persona que tiene una cantidad enorme de cosas que decir y que *al terminar* se pregunta cuál sería la mejor manera de disponer en forma ordenada todo lo que ha dicho.

Una persona fue una vez a visitar a un profesor para pedirle permiso de asistir a su seminario: según explicó, estaba trabajando en la preparación de un libro, y creía que el seminario le sería de gran ayuda. Para apoyar la impresión que quería dar abrió la cartera y sacó de ella dos enormes carpetas, que, abiertas, resultaron contener unas mil páginas; pero todas ellas estaban en blanco salvo una línea o un par de ellas: «Crítica de Nicolai Hartmann» decía, por ejemplo, una página típica. «¿Qué es lo que piensa decir en su crítica?», preguntó el profesor: «No lo sé todavía», respondió aquella persona, que le doblaba en edad; «eso es por lo que quiero asistir a su seminario».

[48] En 1812 hay veintiocho, una de ellas no recogida en el índice general.

Hegel se encontraba cercano al extremo opuesto: mucho más próximo a Nietzsche que a aquel escaso «autor»; pero en lugar de empezar, con cerca de treinta años (o, al menos, con los treinta cumplidos, cuando llegó a Jena), publicando cosa de un libro al año con sus pensamientos del momento, estuvo años acumulando material e ideas, y luego se encontró con el terrible problema de que al final tenía que escribir un libro con algún orden. Si no hubiese tenido la cabeza tan repleta de ideas que lo apremiaban fuertemente, podría haber escrito obras más corrientes; pero en cuanto se rompió el dique y empezó a escribir la *Fenomenología* (y, luego, la *Lógica*), todo amenazó con precipitarse allí dentro.

¿Cuál es, exactamente, el contenido de la *Lógica?* Ya hemos reproducido lo que contiene la primera sección, *La cualidad*. La segunda se llama *La cantidad*, y en su segunda página empieza una «Nota» (sin título); luego vienen los tres capítulos de siempre, cada uno de ellos con sus acostumbrados A, B y C, así como varias Notas sobre diversos temas, entre ellos «La antinomia kantiana de la indivisibilidad y de la infinita divisibilidad del tiempo, el espacio y la materia», «Los modos de cálculo de la aritmética. Las proposiciones sintéticas kantianas *a priori* de la intuición», «La aplicación kantiana de la determinación de grados al ser del alma», «La elevada opinión del progreso *ad infinitum*», la antinomia kantiana de la finitud y la infinitud del mundo, el infinito matemático, y el cálculo diferencial.

La tercera sección se llama *La medida;* en ella encontramos la división y subdivisión triádicas usuales; mas, como suele ocurrir, no se pueden interpretar las tríadas como tesis, antítesis y síntesis. En cuanto a un largo *excursus* sobre las afinidades electivas, merece especial mención, ya que la novela de Goethe del mismo título había aparecido en 1809.

El segundo «libro» de la «Lógica objetiva», que constituye la llamada «Doctrina de la esencia», está organizada como indicamos a continuación (hemos indicado claramente algunas omisiones; pero la simple eliminación de todas las «Notas» hubiese falseado el tenor del libro y desfigurado su riqueza).

SECCION PRIMERA: LA ESENCIA COMO REFLEXION EN SI MISMA

Capítulo primero: La apariencia [*Der Schein*]

A. Lo esencial y lo inesencial
B. La apariencia
C. La reflexión [subdividida ulteriormente]

Capítulo segundo: ...las determinaciones de la reflexión
Nota: Las determinaciones de la reflexión en forma de proposiciones [o de principios]

A. La identidad [seguida de dos Notas]
Nota 2: La ley del pensamiento primera y originaria, el principio de identidad
B. La diferencia [con tres subdivisiones y dos notas]
C. La contradicción
Nota 1: La unidad de lo positivo y lo negativo
Nota 2: El principio del tercio excluso
Nota 3: El principio de contradicción

Capítulo tercero: El fundamento [*Grund*]
Nota: El principio de razón suficiente [*Grund*]

A. El fundamento absoluto
a. Forma y esencia
b. Forma y materia
c. Forma y contenido
B. El fundamento determinado [con tres subdivisiones y dos Notas]
C. La condición [*Die Bedingung*]

SECCION SEGUNDA: EL FENOMENO [*Die Erscheinung*]

Capítulo primero: La existencia [*Die Existenz*]

A. La cosa y sus propiedades
a. Cosa en sí y existencia
b. La propiedad
Nota: La cosa en sí del idealismo trascendental
c. La acción recíproca de las cosas
B. El componerse de materias de la cosa
C. La disolución de la cosa [seguido de una Nota]

Capítulo segundo: El fenómeno [dividido en tres partes]

Capítulo tercero: La relación esencial

A. La relación entre el todo y las partes
Nota: La divisibilidad infinita
B. La relación entre la fuerza y su manifestación [dividido en tres partes]
C. La relación entre lo exterior y lo interior
Nota: La inmediata identidad de lo interior y lo exterior

SECCION TERCERA: LA REALIDAD [*Die Wirklichkeit*]

Capítulo primero: Lo absoluto [dividido en tres partes]
Nota: La filosofía de Spinoza y de Leibniz

Capítulo Segundo: La realidad

A. La accidentalidad, o realidad, posibilidad y necesidad formales
B. La necesidad relativa, o realidad, posibilidad y necesidad reales
C. La necesidad absoluta

Capítulo tercero: La relación absoluta

A. La relación de sustancialidad
B. La relación de causalidad [dividido en tres partes]
C. La acción recíproca

Es preciso mencionar cierto problema de traducción, aunque, afortunadamente, no tenemos que resolverlo aquí. El segundo capítulo de la *Lógica* lleva por título *Das Dasein*, que hemos vertido por «La existencia», pero el primero de la «Segunda sección: El fenómeno» de la «Doctrina de la esencia» se titula *Die Existenz*. En una traducción completa de la obra habría que encontrar, evidentemente, dos términos castellanos distintos *; sin embargo, la dificultad reside en que no existe equivalente castellano de *Dasein*, que es un término alemán enteramente usual y no técnico, sin nada de la pesadez de «ser-ahí»: en nuestro idioma, «está ahí» es tan llano y simple como *er ist da*, pero «ser-ahí», como nombre, suena de modo muy distinto.

Las páginas del índice que acabamos de traducir tienen por objeto cumplir diversas funciones: en primer término, darán al lector una idea de la gama de temas de la «Lógica objetiva»; en segundo, valen para indicar en qué lugares se ocupa Hegel de cierto número de términos decisivos; en tercero, permitirán al lector que vea por sí mismo si la procesión de las categorías está o no gobernada por el triple paso de tesis, antítesis y síntesis, y, finalmente, hacen ver cuántos encabezamientos son, manifiestamente, ocurrencias al final. El primer capítulo se llama «La apariencia», lo mismo que la segunda de sus tres partes, y análogamente sucede con la segunda sección, que se llama «El fenómeno [o La apariencia]» lo mismo que el segundo de sus tres capítulos; mas con esto no pretendemos censurar a Hegel, sino mostrar lo que quería al hablar despectivamente de todas «las divisiones y títulos de los libros, secciones y capítulos» (primera cita de H 43).

49

La última parte de la *Lógica* de Hegel es en muchos respectos importantes una obra de índole muy distinta que las otras dos: y tal es la razón por la que su propio autor no dividió el conjunto de la obra en tres partes, sino en dos tomos, subdividiendo luego el primero (la «Lógica objetiva») en dos partes. Hasta el momento hemos ceñido nuestras consideraciones a ellas, que constituyen la parte de la *Lógica* que habría de sustituir a la metafísica tradicional.

Lo que pretende la «Lógica subjetiva», pese al subtítulo de «La doctrina del concepto», es ocuparse del asunto tradicionalmente

* La versión castellana (de Augusta y Rodolfo Mondolfo) que hemos citado traduce *Das Dasein* por «el ser determinado», si bien en ocasiones explícita: «el ser determinado o la existencia *(das Dasein)*». *(N. del T.)*

propio de la lógica. Lleva sólo dos Notas, y bastará que demos el esquema más simple posible.

SECCION PRIMERA: LA SUBJETIVIDAD

Capítulo primero: El concepto [con tres partes]

Capítulo segundo: El juicio

- A. El juicio de existencia [*Dasein;* con tres partes]
- B. El juicio de reflexión [con tres partes]
- C. El juicio de necesidad [con tres partes]
- D. El juicio de concepto [con tres partes]

Capítulo tercero: La inferencia

- A. La inferencia de existencia [*Dasein;* con cuatro partes y una Nota]
- B. La inferencia de reflexión
- C. La inferencia de necesidad

SECCION SEGUNDA: LA OBJETIVIDAD

Capítulo primero: El mecanismo [con tres partes, dos de ellas subdivididas]

Capítulo segundo: El quimismo [con tres partes]

Capítulo tercero: La teleología [con tres partes]

SECCION TERCERA: LA IDEA

Capítulo primero: La vida [con tres partes]

Capítulo segundo: La idea del conocimiento

- A. La idea de lo verdadero
  - *a*. El conocimiento analítico
  - *b*. El conocimiento sintético
    1. La definición
    2. La subdivisión
    3. El teorema
- B. La idea del bien

Capítulo tercero: La idea absoluta [sin divisiones ulteriores]

Pocas cosas es menester decir acerca de este «libro». En el segundo capítulo, que excepcionalmente se halla dividido en cuatro partes: A, B, C y D, se ocupa Hegel de la tabla tradicional de los juicios: positivo, negativo e infinito; singular, particular y universal; categórico, hipotético y disyuntivo; asertórico, problemático y apodíctico.

En el tercer capítulo, en el apartado A, trata de las cuatro figu-

ras tradicionales; en el B, de las inferencias de totalidad, inductiva y analógica, y en el C de la inferencia categórica, la hipotética y la disyuntiva.

Nada de todo esto es de la misma índole que la «lógica objetiva», y el mismo Hegel lo indicó paladinamente; cosa en que conviene hacer ver hasta qué punto siguen un camino falso todas las tentativas de interpretar la *Lógica* como una ascensión incesante del «ser» a lo «absoluto». Lo que descalifica doblemente a esta leyenda popular es el hecho de que «lo absoluto» no aparezca, en modo alguno, en la cúspide, sino en la segunda parte de la «lógica objetiva» (es decir, de los tres tomos, en el segundo); mas ni siquiera en su cima, sino al *comienzo* de la tercera sección y teniendo por encima de sí «la realidad [o la efectividad]» —cosa que condice muy mal con el marbete de «esencialismo».

No existe tal ascenso incesante, sino, más bien, un intento de organizar un exceso de material. Una vez que la metafísica tradicional había quedado sustituida por una «Lógica objetiva», que seguía deliberadamente el precedente sentado por la *Lógica* trascendental de Kant, el asunto de que se ocupa la lógica tradicional seguía necesitando en el sistema un nicho en que alojarse; y —cosa algo extraña— el que le concede Hegel se encuentra *por encima* del análisis de las categorías con que suplanta a la metafísica: la metafísica hegeliana se encuentra abajo, y la lógica tradicional por encima de ella. Lo que tenemos que hacer, simplemente, es desechar todas las equivocadas nociones populares y todas sus consideraciones de arribas y abajos: el análisis de las categorías viene en primer lugar porque todo el discurso subsiguiente, incluyendo la lógica, las involucra (la lógica tradicional es una manera de manipularlas).

Todavía quedaban otros temas por tratar antes de llegar a la filosofía de la naturaleza, y los coloca en la segunda de las tres secciones. Al llamar a la primera (la que se ocupaba de la lógica tradicional) «La subjetividad» y a esta otra «La objetividad», se creaba una apariencia de simetría, y es preciso conceder que toda la disposición del conjunto parece demasiado clara. Demasiado clara, por desgracia: aquel pobre hombre que luchaba por imponer algún orden en el exceso y la abundancia creó una apariencia tan imponente de claridad que los lectores que apenas han mirado otra cosa que el índice creen que el incesante progreso ascendente de que se les ha hablado está manifiestamente allí, con la «objetividad» como evidente antítesis de la «subjetividad» —como si esos dos encabezamientos no fuesen las ocurrencias tardías más palpables.

A tales no lectores debería haberles sorprendido, por lo menos, que mientras que la Lógica «subjetiva» se situaba por encima de la «objetividad», aquí «La objetividad» se coloca encima de «La subjetividad»: Hegel se desentendió enérgicamente de todos estos encabezamientos (véase H 43), y hay que tomar sus palabras tal y como suenan. Mas acaso sea en exceso irreverente decir que aún tenía que haber una tercera sección, que se convirtió, de forma muy natural, en el lugar en que situar todos los restos, de igual modo que sucede con el orador que, tratando de concluir una alocución excepcionalmente larga, busca unas cuantas palabras altisonantes y nobles que formen un buen final: así mete allí Hegel la vida y el conocimiento, lo verdadero y lo bueno. Pero de repente, casi incomprensiblemente, se detiene en «B. La idea del bien», *sin* redondearlo con un «C. La idea de lo bello»: esta vez no hay ningún «C», y lo bello queda excluido de la *Lógica*.

Esta omisión constituye el lunar que completa la belleza de la trama de este libro, que era ya excesivamente perfecta; parece algo deliberado, un toque de malicia, una indicación de que su autor no era un esclavo de las tríadas. En cualquier caso, en la *Enciclopedia* «La idea» se divide en «La vida», «El conocimiento» (encabezamiento que no difiere mucho de «La idea del conocimiento») y «La idea absoluta»; pero allí «El conocimiento» no se escinde en lo verdadero y lo bueno, como ocurre en la *Lógica*, sino en «El conocer» y «El querer».

50

Hegel escribió los cuatro volúmenes (dos libros) que constituyen, incuestionablemente, sus aportaciones más originales, cuando tenía entre los treinta y cinco y los cuarenta y cinco años, mientras se encontraba solo y muy lejos de tener éxito. Otros filósofos, tanto de su misma edad como incluso un poco más jóvenes, habían conseguido cátedras y fama, en tanto que él carecía enteramente de influencia: cuando salió a la luz su primer libro dirigía un pequeño periódico, y cuando salió el segundo, en tres entregas, se ganaba la vida como director de un centro de enseñanza secundaria.

El famoso romántico Clemens Brentano ha sido quien ha expresado mejor y más sucintamente todo lo mal que encajaba en aquel papel, al decir en una carta a un amigo (y se hará bien en dudar de la verdad de su observación, pero no puede negarse que, al menos, está bien inventada): «En Nürenberg encontré al probo y pétreo Hegel de rector del *Gymnasium;* leía los *Edda* y *Los nibelungos*, traduciéndolos al griego según los iba leyendo, para poder gozar con ellos» [49].

[49] Joseph von Görres, *Gesammelte Briefe*, II (1874), pág. 75; *apud* Fischer, 2.ª ed. (1911), pág. 1209.

Verdaderamente, Hegel se hallaba más lejos que nunca de las aspiraciones románticas de glorificar el pasado alemán y la católica Edad Media, aspiraciones a las que Brentano se había vinculado estrechamente: no era un patriota, no tenía un verdadero hogar, no estaba arraigado en ninguna parte; y puso todo el corazón en los libros que escribía, así como en una frase que escribió en un *Stammbuch* [album], en donde permaneció sepultada hasta su publicación, en 1960[50].

No la curiosidad, no la vanidad, no el tener en cuenta la utilidad, no el deber ni el ser concienzudo, sino una sed inextinguible y desventurada que no admite transacción alguna nos conduce a la verdad.

Nürenberg, 30 de septiembre de 1809
Escrito en conmemoración
Hegel, Prof. y Rector

[50] B IV, pág. 67.

Capítulo 5

EL SISTEMA

51

En Heidelberg, a donde llegó de profesor cuando tenía cuarenta y seis años, Hegel se encontró frente a nuevos problemas. Acaso el más apremiante era que los profesores habían de emplear «compendios» para los cursos dados en las universidades alemanas; pues, si bien había publicado cuatro notables volúmenes, es indudable que no pertenecían a tal categoría: un «compendio» es «una abreviación de una obra o tratado de mayor tamaño que presente su sentido y sustancia con menor amplitud; epítome, resumen»[1]. Las obras de Hegel se encontraban en el extremo opuesto.

Para entender el lance en que se encontraba puede sernos útil revisar brevemente los que había hecho Kant: «Empleó como base de sus conferencias los compendios de Meier, Baumgarten, Achenwall y Eberhard. El uso de tales libros de texto... estaban entonces completamente generalizado en las universidades alemanas, y un edicto del ministro Von Zedlitz [a quien Kant dedicó en 1781 la *Crítica de la razón pura*]. de fecha 16 de octubre de 1778, amonestaba específicamente al respecto a los profesores de Königsberg: 'El peor compendio es, ciertamente, mejor que ninguno, y si los profe-

[1] *The Shorter Oxford English Dictionary*. [El Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (1956) dice. «Breve y sumaria exposición, oral o escrita, de lo más sustancial de una materia ya expuesta latamente». *(N. del T.)*]

sores tienen tan gran sabiduría pueden enmendar la plana cuanto quieran al autor que hayan elegido; pero es preciso, simplemente, eliminar las lecciones sobre *dictata*'... Incluso en las décadas de 1780 y 1790 seguía [Kant] a su 'autor', al menos exteriormente; aunque, desde luego, con mayor frecuencia para contradecirlo que para estar de acuerdo con él.»[2]

Kant tomaba con frecuencia notas sobre los compendios que utilizaba inmediatamente antes de dar la conferencia, señalando los parágrafos pertinentes y los problemas que suscitaban; y las empleaba después, en la lección; es probable que otras notas las escribiese justamente después de acabar ésta, teniendo aún frescos en la memoria los comentarios hechos *(ibid.)*.

En Jena, Hegel, estuvo constantemente anunciando la publicación inminente de un libro que esperaba poder utilizar en sus cursos; pero semejante obra no apareció mientras enseñó en Jena, por lo cual daba las conferencias sobre *dictata*. Cuando pasó al *Gymnasium* de Nürenberg continuó con aquel método de enseñanza: basándose en sus notas dictaba a los alumnos cortos pasajes, que luego desarrollaba en la lección; y algunos de ellos recogían por escrito estos desarrollos y se los daban para que los corrigiera. Rosenkranz descubrió un mazo de notas de este tipo cuando visitó en Berlín a la viuda de Hegel; y si bien el orden de las hojas, como asimismo las muchas correcciones y adiciones en los márgenes, constituían un grave problema, preparó cuidadosamente la edición de todo aquel material y lo publicó en 1840, en el tomo XVIII de las obras completas del maestro, con el título de *Philosophische Propädeutik:* doscientos ocho parágrafos numerados consecutivamente (sin contar la introducción, de cuatro páginas), con un total de cerca de doscientas páginas.

Recordando la deliciosa anécdota de Brentano (H 50) se da uno cuenta de que Hegel hubiera perdido la razón enseñando filosofía de esta forma demencial si no hubiera sido capaz de escribir lateralmente la *Lógica;* o bien podría decirse, a la inversa, que trabajaba lateralmente en el *Gymnasium,* para ganarse la vida, mientras escribía la *Lógica.*

Al llegar a Heidelberg, cuando ya había escrito cuatro volúmenes que, a su propio parecer, habían llevado la filosofía notablemente más allá Kant (por no hablar de Meier, Achenwall y Eberhard), a Hegel no le apetecía perder el tiempo criticando autores sin importancia. Incapaz de ordenar sus propias ideas en forma de libro, había empezado su carrera, a principio de siglo, polemizando con

[2] *Gesammelte Schriften de* KANT, Akademieausgabe, XIV (1911), página XXI.

Krug y con Schulze; y ahora no sentía ninguna gana de volver a aquel nivel, o (cosa todavía peor) a los compendios que había entonces. De modo que empezó una vez más enseñando *ex dictatis,* mientras lateralmente escribía a toda prisa su propio compendio, que se publicó en 1817 (había empezado a enseñar a finales del otoño de 1816).

El compendio recibió el nombre de *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Zum Gebrauch seiner Vorlesungen,* o sea, «Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, para su empleo con sus lecciones», y comienza así: «La necesidad de poner en manos de mis oyentes una guía que les oriente en mis conferencias filosóficas constituye la ocasión próxima de que haya sacado a la luz este panorama del ámbito total de la filosofía antes de lo que en otro caso hubiese sido mi designio.»

Desde antes de llegar a Jena, en enero de 1801, había estado planeando la redacción de un sistema de filosofía: la *Fenomenología* había pretendido constituir precisamente la introducción, y la *Lógica* la primera parte; pero ahora nada concebido a tal escala hubiera valido: lo que se necesitaba rapidísimamente era un compendio, y eso fue exactamente la *Enciclopedia.* En 288 páginas nada apretadas presentó, repartidos en 477 parágrafos numerados consecutivamente, en primer lugar, un resumen de la *Lógica* (que no llegaba a abarcar la mitad de este libro) y luego un resumen de su filosofía de la naturaleza y su filosofía del espíritu, que hasta el momento estaban sin escribir (o, al menos, sin publicar). Disponía de notas suficientes para estas dos partes, pero el convertirlas en un libro que pudiera resistir la comparación con los anteriormente publicados le hubiese llevado años; y al escribir rápidamente un compendio enormemente conciso, Hegel podía indicar un texto, cualquiera que fuese el tema de sus lecciones, sin riesgo alguno de que éstas permitiesen prescindir de aquél. Tal fue el origen del libro que encerraba el famoso sistema hegeliano.

52

Este libro existe en alemán en cuatro formas distintas. Nos hemos ocupado de la edición *princeps;* diez años después, en 1827, publicaba Hegel una segunda edición. En ella añadía un prólogo de treinta páginas, ampliaba considerablemente la introducción, hacía que el Vorbegriff [«análisis preliminar»] creciese hasta tener una extensión más de cuatro veces mayor que la original (al dar cabida en él a su notable estudio de la metafísica dogmática, del empirismo y el escepticismo, de la filosofía crítica kantiana y del intuicionismo),

refundía y ampliaba asimismo el resto del libro, y acabó presentando una obra aproximadamente el doble que el compendio original. Seguía habiendo, sin embargo, más parágrafos que páginas, lo cual indica al primer vistazo que la mayoría de los parágrafos tienen una extensión inferior a la página, se conservaba el estilo de compendio y el título y el subtítulo no sufrían alteración alguna: verdaderamente la finalidad de la publicación era, sin duda, la misma.

La tercera edición (de 1830) es, en lo fundamental, muy parecida a la segunda, aun cuando hay ahora tres prólogos, 577 parágrafos en lugar de 574 y también unas cuantas páginas más. Sin embargo, un examen más detenido revela literalmente miles de modificaciones: incluso en su manera de enfocar el más acecinado de sus libros, Hegel siguió siendo, hasta inmediatamente antes de morir, una persona que en modo alguno había dejado de pensar y repensar las cosas.

En realidad, todas las conferencias tendían a convertirse en tortuosas ejecuciones de lo escrito, pues Hegel no se contentaba con repetirlo, como tampoco lo que hubiera dicho en años anteriones. Y su forma de enseñar ha tenido gran importancia para la cuarta edición de la *Enciclopedia* (la de mayor influencia), así como para la influyente edición póstuma de la *Filosofía del Derecho* (publicada originariamente en forma de compendio en 1821) y las famosas conferencias sobre la filosofía de la historia, del arte y de la religión y sobre la historia de la filosofía, todas ellas publicadas después de su muerte.

Cuando la *Enciclopedia* apareció en las obras completas (y lo mismo sucedió con la *Filosofía del Derecho*) los encargados de la edición complementaron los concisos parágrafos de Hegel con lo que llamaron *Zusätze* (adiciones) —y señalaron claramente como tales—, que se basaban en los apuntes que habían tomado ellos en las conferencias, o en los tomados por otros condiscípulos. Al añadir todo esto, la *Enciclopedia* ocupó tres gruesos tomos (con más de seiscientas páginas), y lo que había comenzado siendo un delgado compendio destinado a satisfacer las necesidades de Hegel como conferenciante creció hasta convertirse en un imponente sistema[3].

Incluso en la tercera edición, el resumen de la *Lógica* tenía una extensión aproximadamente igual a la del original hasta el final del primer capítulo; de suerte que era clarísimo que quienquiera sintiese interés por la Lógica de Hegel había de dirigirse a la obra de ese nombre (mientras que el resumen era, como indicaba con toda claridad el subtítulo, algo «para su empleo con sus lecciones»). Aho-

[3] Los tres tomos, cada uno de ellos al cuidado de una persona distinta, aparecieron respectivamente en 1840, 1842 y 1845. La edición de Bolland (1906), en un solo y enorme volumen, reimprime este texto, añadiéndole notas propias.

ra bien, en la edición póstuma el resumen de la *Lógica* se expansionó hasta convertirse en todo un libro, y grueso, de modo que llegó a parecer que podía uno elegir entre la gran *Lógica* primera y la «Lógica menor», posterior a la otra y acaso más definitiva.

Como ya hemos dicho, hasta 1929 no se tradujo completa al inglés la *Lógica* *, aunque en el siglo XIX se tiraron dos ediciones de una obra titulada *The Logic of Hegel,* que era la traducción de Wallace de la «Lógica menor». Pero en esta versión las adiciones no estaban señaladas con tanta claridad como lo habían hecho los encargados de la edición alemana, sino que se distinguían simplemente por estar impresas en tipo más pequeño que el texto; ahora bien, como el mismo Hegel había distinguido tipográficamente entre la parte principal de cada apartado y las notas[4] que desarrollan muchos de éstos, y como Wallace deja de lado enteramente *esta* distinción, suelen tomarse equivocadamente las adiciones por parte del propio texto de Hegel[5]. Por otra parte, Wallace multiplicó todavía más las confusiones e hizo proliferar la confusión no sólo llamando erróneamente al libro *La Lógica de Hegel,* sino dividiéndolo en dos tomos, uno de los cuales, el primero, lo ocupaban enteramente sus propios «Prolegómenos» (de los cuales cuanto menos se diga, mejor).

No hay por qué negar que las adiciones contienen algunas frases y ejemplos muy acertados, y que frecuentemente son más claras que los enrevesados parágrafos a los que siguen. Si se las hubiera publicado no como adiciones, sino en un volumen por separado, con un título que dijese algo así como «Ingenio y sabiduría de Hegel, en citas tomadas de sus conferencias», no hubieran sido tan problemáticas como actualmente son. Y la razón de que no se pueda uno fiar mucho de ella es doble.

En primer lugar, puede parecer que el método empleado por los alumnos era enteramente legítimo: después de todo, «Hegel leía primero el texto de un parágrafo completo, o dividiéndolo en par-

* Véase la Bibliografía acerca de las versiones castellanas. *(N. del T.)*

[4] En su traducción de la *Filosofía del Derecho* de HEGEL, T. M. KNOX las llama «observaciones»; y coloca todas las adiciones al final del volumen, lo cual constituye una admirable solución.

[5] En las *Hegel Selections* editadas bajo su cuidado, J. LOEWENBERG publica en traducción [inglesa] debida a él mismo lo que llama la «Filosofía del Derecho» de Hegel, fundiendo allí el texto de Hegel y las adiciones de Gans de modo que formen un solo ensayo —con ocasionales errores de traducción (véase el que ha ejercido mayor influencia en WK, pág. 98). Además, se representan ciertas partes del sistema hegeliano mediante selecciones de la *Propädeutik,* y se reproduce intacta la versión de Baillie del prólogo de la *Fenomenología,* sin hacer el menor esfuerzo por corregir los *lapsus* más evidentes (que forzosamente proceden, además, de la primera edición de esta versión, ya que la segunda, revisada, apareció con posterioridad a las *Hegel Selections).*

tes, y añadía luego las explicaciones que parecía (en la mayoría de los casos no se leían las llamadas notas que acompañan a muchos parágrafos...)» [6]; pero las adiciones impresas muy rara vez reproducen las explicaciones dadas por Hegel acerca de los parágrafos tras de los que respectivamente se encuentran.

Hasta 1827, las conferencias se basaban en la primera edición de la *Enciclopedia;* por lo cual los compiladores disponían de mucho material basado en estas lecciones y que no encajaba en la tercera edición, radicalmente revisada, que es donde lo introdujeron. De 1827 a 1830 las conferencias se basaron en la segunda edición; durante el verano de 1830 pudo Hegel por primera vez utilizar la tercera edición, pero murió en noviembre de 1831.

Tanto durante el verano de 1830 como el verano siguiente siguió dando lecciones sobre la primera parte de la *Enciclopedia* de 1830, así como sobre la filosofía de la naturaleza (o sea, la segunda parte del libro) en el verano de 1830 [7]; pero la gran masa de las adiciones, incluso de las correspondientes a estas dos partes de la *Enciclopedia,* no procede de estas conferencias últimas. Así, en el caso de la filosofía de la naturaleza, la mayor parte del material de las adiciones está tomado de las conferencias de Jena, pronunciadas antes de haber publicado la *Fenomenología* (esto es, más de veinticinco años antes de salir a luz el libro en el que las ha insertado) [8].

Los encargados de la edición no han indicado a qué año correspondía cada adición, y en muchas de ellas han amalgamado apuntes basados en lecciones profesadas en años muy distantes entre sí [9]. Cosa que no significa solamente que muchas adiciones no reflejan hilo de pensamiento seguido alguno, sino que los compiladores han tenido que introducir por sí mismos, valiéndose de sus propias palabras, toda suerte de transiciones; y que, con objeto de lograr alguna unidad de estilo, han tenido que modificar lo dicho por He-

[6] F. NICOLIN y OTTO PÖGGELER en su introducción a la edición crítica de que se han cuidado de la *Enzyklopedie* de 1830 (1959), pág. XXXI. Cf., un poco más arriba, el texto correspondiente a la nota 4.

[7] Vérase el «Übersicht über Hegels Berliner Vorlesungen» [Panorama de las lecciones berlinesas de Hegel], de HOFFMEISTER, en su edición crítica de los *Berliner Schriften: 1818-1831* (1956), pág. 743-49.

[8] ROSS., pág. 193.

[9] «Los encargados de la edición reelaboraron juntos, sin hacer ninguna distinción, lecciones de todos los cursos académicos, y Michelet llegó a utilizar para la filosofía de la naturaleza los borradores del sistema de Hegel de la época de Jena.—Por lo demás, se permitieron las más variadas modificaciones por razones estilísticas, en especial en las partes segunda y tercera, incluso en el texto publicado de la *Enciclopedia:* sólo en la primera sección de la filosofía del espíritu, que comprende 105 parágrafos... se encuentran más de 150 de estas intervenciones redaccionales, que no rara vez alteran el sentido original de ltexto»: NICOLIN y PÖGGELER, *op. cit.*, pág. XLV.

gel —o, más bien, lo que había dicho según los apuntes tomados por los alumnos durante las conferencias [10].

Todo esto nos conduce a la segunda razón que existe para mirar con cierta sospecha las adiciones. Tenemos que prestar atención a la forma que tenía Hegel de dar las conferencias, que no sólo tiene interés biográfico, ni únicamente importancia para valorar debidamente las adiciones, sino que es decisiva para toda valoración de los nueve tomos de sus lecciones sobre la filosofía de la historia, de la estética y de la religión y sobre la historia de la filosofía [11].

Todos estos ciclos de conferencias se han traducido al inglés [*], por más que no se haya hecho lo mismo con muchos de los escritos mismos de Hegel; y algunos ciclos de conferencias son mucho más conocidos que la *Fenomenología* y la *Lógica:* casi con toda seguridad las lecciones sobre la filosofía de la historia constituyen la «obra» más conocida de Hegel en inglés y en alemán [como asimismo en castellano]. Mas antes de que empecemos a fijarnos en Hegel en cuanto conferenciante es preciso hacer mucho hincapié en que las reservas que venimos expresando en este apartado se aplican también a las conferencias: en realidad, en este caso son todavía más aplicables, ya que en ellas han amalgamado los compiladores apuntes tomados a muchos años de distancia, y han soldado en una secuencia única pensamientos que no habían formado jamás tal secuencia.

En tales ciclos se necesitaba aún más que en las adiciones un discurso seguido, y por ello habían de tomarse todavía más libertades. Pero esto que decimos no debe sonar como si se acusase a los compiladores de haber sido poco escrupulosos: recuérdese que la filología moderna ha perfeccionado considerablemente sus criterios de rigor a lo largo de los siglos XIX y XX. Lo que les importaba a aquellos compiladores tempranos era que los demás pudieran compartir cualesquiera observaciones de interés salidas de la boca del maestro; y si en todo grupo de apuntes tomados durante las conferencias se encontraban ideas, formulaciones y ejemplos felices, les

[10] Leopold VON HENNING, por ejemplo, dice francamente en el prólogo al primer tomo de la *Enciclopedia* (el que se conoce en inglés con el título de *The Logic of Hegel,* traducido por Wallace): «Siempre que el... material era insuficiente, el encargado de la edición no ha vacilado... en completar, a base de sus recuerdos, las explicaciones que parecían necesarias»; y admite que hizo esto muchas veces, especialmente en las partes iniciales.

[11] En el original alemán de las obras completas (reproducido fotomecánicamente en el *Jubiläumsausgabe* de Glockner), estos cuatro ciclos abarcan, respectivamente, uno, tres, dos y tres tomos. La versión inglesa de la *Filosofía de las Bellas Artes* ocupa cuatro tomos, y la edición crítica de Lasson de la Filosofía de la Historia, otros cuatro.

[*] Sobre las versiones castellanas, véanse nuestros complementos a la Bibliografía del original inglés. *(N. del T.)*

parecía inexcusable utilizarlos todos: no querían dar a la luz una imponente edición histórico-crítica que podría requerir decenios de trabajo preparatorio, y que luego reposaría en unas pocas enormes bibliotecas para ser consultada sólo por especialistas, sino que querían hacer todo lo más legible y llano posible. De modo que en todos y cada uno de los casos era menester crear un discurso único, no unos volúmenes en que pudiesen compararse las progresivas modificaciones de las conferencias conforme Hegel las reiteraba.

Estos eruditos dieron forma a algo muy legible, y crearon una imagen de Hegel que, con variaciones de poca importancia, se mantuvo durante un siglo; los lectores de las polémicas de Kierkegaard y de Marx con Hegel acudían a sus ediciones, que eran las únicas de que se disponía cuando Hegel se eclipsó en Alemania a mediados del siglo XX, y que fueron las utilizadas por los traductores e intérpretes ingleses de Hegel, así como por los idealistas británicos.

Ya en el siglo XX, Lasson comenzó la lenta obra de exhumar al verdadero Hegel publicando ediciones y críticas; Hoffmeister continuó su tarea, y cuando él murió también, otros varios eruditos han proseguido una labor que sesenta años después de haberla empezado Lasson no se encuentra, en modo alguno, cercana a su fin. Pero, frente a lo sucedido con otras empresas de análogo alcance, ésta ha tenido la inmensa fortuna de haber encontrado un editor (Félix Meiner) que ha publicado cada volumen por separado, a precios en la medida de lo posible al alcance de los estudiantes. Si bien algunas de las ediciones críticas se han reeditado varias veces (cosa que convierte las citas en algo bastante delicado), estos volúmenes, en especial en las últimas ediciones salidas a luz, tienen que constituir la base de todo trabajo responsable acerca de Hegel [12].

En los prólogos de las ediciones críticas más recientes y en las listas de variantes que se encuentran al final de algunos de tales volúmenes pueden verse muchos ejemplos de las libertades que se tomaron los compiladores del siglo XIX al introducir modificaciones

[12] Los precios, desde luego, han ido subiendo, de modo que pocos estudiantes podrán permitirse la adquisición de los *Berliner Schriften* o de los inapreciables cuatro tomos de *Briefe*. En cuanto a los libros publicados por el mismo Hegel, cuando se acude directamente a las primeras ediciones se encuentran a veces cosas que ni siquiera las ediciones críticas indican; y hasta ahora no se ha publicado una lista de las más de 3600 diferencias de alguna importancia existentes entre la segunda edición (1827) de la *Enciclopedia* (de la que no se ha hecho una reimpresión jamás) y la tercera, de 1830. Acerca de la cifra 3600, véase NICOLIN y PÖGGELER, *op. cit.*, pág. XLVIII; también indican estos autores que incluso la edición crítica de 1949, debida a Hoffmeister, estaba afeada por unos setenta errores que alteraban el sentido, entre ellos *Theorie* en lugar de *Theologie* y *psychologischen* en lugar de *physiologischen*.

incluso en textos publicados por el propio Hegel, desde sus artículos tempranos y la *Fenomenología* a la última edición de la *Enciclopedia* y algunos de sus *Berliner Schriften*. Para la historia intelectual esto tiene cierto interés cuando se considera, por ejemplo, que la polémica contra la forma de editar las obras de Nietzsche no ha conseguido discriminar entre las puras y simples supercherías cometidas por su hermana (incluso en los manuscritos; pero generalmente consistentes sólo en publicar como dirigido a ella lo que realmente se había escrito a otras personas) y el tipo de cosas que también hicieron los compiladores de las obras de Hegel: si bien es razonable pedir ediciones filológicamente correctas, suele ser totalmente irrazonable [13] convertir en malignos los motivos y la personalidad de quienes no se hayan ajustado a los criterios más rigurosos, que con frecuencia son tan difíciles de poner en práctica como raros. Por lo demás, es indudable que las conferencias de Hegel plantean un problema muy agudo a todo el que quiera preparar su edición.

53

Por lo pronto, Hegel no trataba en absoluto, en sus conferencias, de ganarse a su auditorio. Ya hemos hablado brevemente de ellas al principio del apartado 24, pero allí nos referíamos al joven Hegel en Jena. En una larga descripción debida a H. G. Hotho, que se cuidó de la edición de los tres tomos de conferencias sobre estética, puede verse cómo este autor se sintió al principio repelido, y cómo luego llegó a estimar el estilo de Hegel, incluso hasta el punto de escribir acerca de él en vena bastante rapsódica; el propio estilo de Hotho exhala un fuerte olor de época, pero toda persona que esté interesada por uno cualquiera de los ciclos de lecciones de Hegel debería leer su extensa exposición y preguntarse luego si la confirman los nueve tomos que suelen tomarse por la sustancia de tales lecciones.

No puede haber duda alguna en cuanto a la respuesta, como tampoco en cuanto al hecho de que la casi desconocida descripción de Hotho es, en lo esencial, absolutamente fiel, mientras que las conferencias que actualmente leemos no fueron pronunciadas jamás en semejante forma por Hegel. Fischer y Glockner [14] han citado pequeños trocitos recortados del trabajo de Hotho, pero éste, que sólo

[13] Cf. E. F. PODACH, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs* (1961), que es sumamente ácido con los encargados de las ediciones anteriores, y mi artículo sobre «Nietzsche a la luz de sus manuscritos omitidos» en el *Journal of the History of Philosophy*, octubre de 1964.

[14] FISCHER, I, págs. 214-16; GLOCKNER, I, págs. 440-42.

puede encontrarse en su integridad en su librito *Vorstudien für Leben und Kunst* [«Estudios preliminares sobre vida y arte»] (1835), hace largo tiempo olvidado, es prácticamente desconocido.

En su prólogo a la *Estética* hegeliana (asimismo de 1835), explica Hotho que ha intentado convertir unos apuntes prohibitivos en un libro bien escrito. Pero Lasson mira las cosas de un modo enteramente distinto en el prólogo a su propia edición crítica de esas mismas conferencias (1931): prefiere los materiales en bruto a la «ligereza, fluidez y elegancia» que Hotho echaba de menos y que quiso introducir por su propia cuenta; y «el mero hecho de que divida el conjunto de la obra en tres partes, mientras que el mismo Hegel había indicado expresamente en su sinopsis una división en dos, una general y otra especial, indica hasta qué punto es autoritario el proceder de Hotho... Mientras que Hegel declara en las palabras inaugurales de las conferencias que excluye de su estética la belleza de la naturaleza, Hotho nos presenta un amplio capítulo sobre ella», compuesto a partir de pasajes oportunos extraídos de sus contextos originales.

Hay un ciclo de conferencias del que aparecieron dos ediciones muy diferentes durante los diez años siguientes a la muerte de Hegel: *La Filosofía de la Historia.* En el prólogo a la segunda de ellas (1840), Karl Hegel, el hijo del filósofo, explicaba que Eduard Gans, que había preparado la edición original (y había fallecido en 1839), basaba su texto en las conferencias dadas en 1830-31, que fue la última vez que Hegel dio aquel curso; pero las versiones de 1822-23 y 1824-25 eran mucho más del agrado de Karl Hegel, ya que le parecían tener una frescura que se había disipado en sus últimos años y, aunque su padre había ido modificando en forma notable el curso según lo reiteraba, insertó sus pasajes favoritos, procedentes de las dos versiones anteriores, salpicándolos por aquí y por allá en el texto de Gans.

Todo esto estaba en línea con el espíritu de una época en la que un mediocre escultor danés, Bertel Thorwaldsen (1770-1844) recibió la comisión de restaurar las magníficas esculturas griegas arcaicas halladas en Egina antes de exponerlas en Munich: «la restauración fue algo drástica, puesto que se cortaron y eliminaron partes antiguas para permitir la introducción de añadidos de mármol»[15]; no parecía que los torsos trabajados por las inclemencias del tiempo fuesen infinitamente más bellos en el estado en que se los encontró que tras haberlos «completado». Hacia 1900, Arthur Evans perpetró unos horrores semejantes con los frescos de Knossos, en Creta, al encargar a un pintor suizo menos valioso que Thorwaldsen que completase los fragmentos, en lugar de hacer que ejecutase las ideas de Evans en un muro de museo. Podría suponerse que, en el caso de Hegel, los compiladores, frente a lo sucedido con Thorwaldsen y Evans, no hicieron un daño irreparable; pero ya no se conservan gran número de los manuscritos por ellos utilizados.

[15] *Encyclopedia Britannica,* 11.ª ed., I, pág. 252, artículo «Aegina»; también es pertinente el artículo sobre Thorwaldsen (XXVI, pág. 882).

Antes de despedirnos de Karl Hegel, sin embargo, conviene citar sus palabras acerca de una cuestión en la que, evidentemente, expresa el espíritu de su padre: «En cuanto a quienes identifican el rigor del pensar con un esquematismo formal e incluso lanzan éste polémicamente contra otra manera de filosofar, puede advertirse que Hegel se apegaba tan poco a las divisiones que hubiera hecho en otro momento que las modificaba cada vez que daba un curso... La seguridad del pensar y la certeza de la verdad pueden ser liberales en tales cuestiones, como lo es la misma vida; y la inteligencia formal que se ofende ante tales cosas únicamente hace ver que le sigue faltando una captación esencial de la idea filosófica y de la vida» (pág. 19).

Estas palabras constituyen una notable advertencia profética contra los diagramas de ciertos libros sobre Hegel, que presentan las divisiones que él hacía como el corazón de su filosofía dialéctica. Pues mientras que ningún historiador del arte de alguna reputación basaría un estudio de la escultura griega arcaica en los añadidos de Thorwaldsen, los filósofos renombrados no vacilan en apoyar sentencias acerca de Hegel en las adiciones de sus compiladores, en sus reconstrucciones de las conferencias y en sus índices y manera de disponer los temas.

Volvamos al estilo de conferenciante de Hegel. Rosenkranz (páginas 16 y s.) lo ha explicado en forma sustancialmente idéntica a la expuesta por Hotho nueve años antes, aunque enunciando el punto fundamental más sucintamente:

«Para los que pueden dominar la presentación exterior por haber terminado con el tema no hay inhibición alguna que se interponga en lo interior y su expresión: sus sentimientos, su imaginación y su pensamiento pasan simultáneamente a su discurso. Para Hegel quedaba siempre un residuo en este proceso, aun cuando hubiera escrito de antemano todo lo que iba a decir: él creaba siempre de nuevo el contenido, y por ello sólo podía presentarlo relativamente acabado, incluso por el momento. Esta lucha con la forma de presentación para encontrar la expresión definitiva y penetrante que no se dejase nada atrás, esta búsqueda incesante, esta riqueza de posibilidades, le hacían cada vez más difícil, a medida que pasaban los años (cuanto más rica se hacía su formación, más unilateral su pensamiento y más grandiosa su postura), no sólo hablar en general,

sino también escribir; y no hay nada más partido en trocitos, más tachado ni más escrito constantemente de nuevo que un borrador de Hegel de cualquier carta del período de Berlín.»

Dar conferencias no era el fuerte Hegel: es palmario que ello constituyó para él una experiencia dilacerante, y lo mismo les ocurría a sus oyentes. En Heidelberg no llegó nunca a ser una figura de bastante atractivo; se había marchado allí antes que su familia, y el 29 de octubre de 1816 escribió a su mujer:

«Ayer empecé a dar las conferencias, pero, desde luego, el número de asistentes no resulta ser tan deslumbrador como se había pintado y pretendido. Si bien no me quedé perplejo e impaciente, sí asombrado al no encontrar lo que se me había dado a entender: en un curso tenía sólo cuatro oyentes; pero Paulus me consoló con los cuatro o cinco para los que había enseñado... Durante el primer semestre, de recién llegado, hay que estar contento si es que se consigue dar clase; los estudiantes tienen que caldearse primero con uno...»

Antes de marcharse de Heidelberg llegó a tener más de veinte en un curso, y unos treinta en otro. Pero el auditorio de su elocuente primera conferencia allí, el 28 de octubre de 1816, que servía de introducción al curso sobre la historia de la filosofía (y que hemos de citar cuando lleguemos a esa parte de su sistema)[16], no pasaba, evidentemente, de los diez oyentes —si es que llegaba a tantos.

Podemos recoger de nuevo lo que dice Rosenkranz (pág. 320) acerca del efecto inicial causado por sus lecciones de Berlín:

«Pero, si bien la expectación de Solger, el ministro, y de mucha gente de Berlín relativa a la eficacia de Hegel había sido muy grande, su aspecto volvía a ser, también allí, silencioso, sin pompa ni alharaca; y sólo gradualmente fue penetrando hasta llegar al punto de ser irresistible. Así, el 22 de noviembre de 1818 escribía Solger a Tieck: 'Tenía curiosidad por saber qué clase de impresión podría hacer aquí el buen Hegel. Pues bien, nadie habla de él, ya que es tranquilo y trabajador. Si hubieran llegado aquí los imitadores más estúpidos (del tipo que tanto les entusiasmaría que vinieran) habrían armado un alboroto terrible, y los estudiantes acudirían a sus cursos en busca de la salvación de su alma'.»

No existe la menor duda sobre las dos razones principales del éxito final de Hegel en sus lecciones, éxito que llegó al punto de tener frecuentemente (pero no siempre) más de cien alumnos y una vez (sólo una) doscientos —a saber, cuando enseñó «Sobre las pruebas de la existencia de Dios» en el verano de 1829—: en primer término, se fue corriendo poco a poco la voz de que era el máximo filósofo alemán vivo; y, en segundo, los que persistían con él llegaron a convencerse de su profundidad.

[16] EGP, págs. 1-17; esta lección la escribió de antemano Hegel, y se la ha podido publicar a base de su propio manuscrito (véase un pasaje que citamos en H 67).

54

Lo primero, por lo tanto, era absolutamente cierto. A partir de Kant (y con la excepción de Nietzsche, que en aquel entonces no había nacido aún), no hay filósofo alemán que pueda colocarse a su altura; Schelling vivía aún, pero hacía tiempo que había desaparecido de la vista del público y había dejado de contribuir al desarrollo de la filosofía; en cuanto a Schopenhauer, no se hizo famoso hasta mediados de siglo.

En efecto: las prensas habían dado a luz sin vida en 1819 el *magnum opus* de este último filósofo, la edición original en un tomo de *El mundo como voluntad y representación,* que no había atraído la menor atención. El día final de aquel mismo año presentó una solicitud en la Facultad de Filosofía de Berlín pidiendo que lo incluyeran en el próximo programa de cursos *(Vorlesungsverzeichnis)* con un curso de seis horas de clase semanales sobre «la totalidad de la filosofía» —y ello pese a que no había satisfecho aún los requisitos usuales para entrar en el cuerpo docente—; en cuanto a la hora en que había de dar las clases, la dejó al arbitrio del claustro, pero añadiendo que «es de suponer que el momento más oportuno sea cuando el *Herr. Prof.* Hegel dé su curso principal [*sein Hauptcollegium*]».

El decano, sin dejar de hacer observar explícitamente la «no mediana presunción y extraordinaria vanidad» de Schopenhauer, apoyó que se aprobara tal petición, con tal de que se cumplieran aquellos requisitos antes de que comenzase, de hecho, a enseñar. Hegel estuvo de acuerdo, pero otros profesores no: uno protestó contra la inclusión del anuncio del curso en el programa antes de que cumpliese tales requisitos, mientras que otro dijo: «Confieso que la excepcional arrogancia de *herr* Schopenhauer no me inclina mucho a declararme en favor de que la Facultad lleve a cabo excepciones especiales algunas para con él»; y otros varios suscribieron esta declaración.

No obstante lo cual, el representante del gobierno consideró favorablemente la petición de Schopenhauer, el decano informó a éste en tal sentido, y el joven fue a Berlín a tratar con Hegel sobre el título de la conferencia de prueba *(Probevorlesung)*. El 18 de mar-

zo de 1820 escribió al decano que la víspera había pedido permiso a Hegel de dar la lección sobre un tema elegido por él mismo, a saber, sobre cuatro tipos de causas; y decía: «el *Herr Prof.* Hegel me concedió graciosamente su aprobación con la máxima facilidad...»

Verdaderamente, es «innegable que Hegel no puso obstáculos de ninguna clase en el camino de Schopenhauer», como dice Hoffmeister [17], quien señala también que «en toda la década de 1820 a 1831 no se produjo acontecimiento más lamentable en cuanto a las lecciones dadas por *Privatdozenten* de filosofía que el total fracaso de Schopenhauer»: no llegó a dar completo curso alguno. Tras su acercamiento inicial permaneció ausente de Berlín durante muchos años, y en la primavera de 1826 pidió permiso para enseñar otra vez: volvió a elegir la hora en que Hegel enseñaba, y no apareció ni un solo estudiante a oírle. Durante el semestre siguiente no dio lección alguna, dado que tenía sólo un alumno, como tampoco al otros, pues sólo tenía tres, ni al otro, en que había dos. En las tres ocasiones subsiguientes no apareció ni un solo estudiante a escucharle conferenciar (como siempre, sobre «Fundamentos de filosofía, incluyendo Dianoología y Lógica»); en el verano de 1830 se presentaron tres alumnos, el invierno siguiente otra vez ninguno, y entonces Schopenhauer se marchó de nuevo. Más tarde publicó una famosa diatriba contra «La filosofía universitaria», y estuvo lanzando veneno contra Hegel, en feroces polémicas.

Ritter, uno de los discípulos de Schleiermacher, anunció un curso para el verano de 1828 en el que trataría de filosofía antigua a la misma hora en que Hegel enseñaba filosofía de la naturaleza, y consiguió tener ochenta y cinco alumnos, mientras que Hegel tenía sesenta y ocho. Otros *Pribatdozenten,* ya fuesen seguidores o adversarios de Hegel, solían contentarse con empezar teniendo unos pocos alumnos, y al cabo de algún tiempo llegaban por término medio a una cifra entre quince y treinta. El mismo Hegel, como hemos visto, empezó en una ocasión con cuatro; y, pese a que Schopenhauer gustaba de denunciarlo como humo de pajas, parece evidente que sus alumnos más serios adquirían pronto la convicción de que, por más que le faltasen facilidad verbal, relumbrón y arte de presentarse (cualidades de que no carecían los modales de Schopenhauer en aquella época), era verdaderamente profundo, y de que el esfuerzo necesario para conseguirlo se veía recompensado con creces.

[17] *Berliner Schriften,* pág. 589. Lo que decimos en el texto se apoya en el apartado sobre Schopenhauer (págs. 587-92), que se basa en los documentos correspondientes.

55

Como es natural, la mayoría de los que iban a escuchar a Hegel no se interesaban con verdadera seriedad por la filosofía; y según pasaba el tiempo, se fue poniendo de moda escucharlo. Rosenkranz, que escribía en 1844, nos ha dado una versión muy interesante de este fenómeno (en un pasaje que nos proporciona asimismo un ejemplo, en su última frase, de uso algo objetable de la palabra «necesidad»; Hegel solía usar incorrectamente, en el mismo sentido, esta palabra; mas este solecismo, aun cuando en modo alguno es inocuo filosóficamente, constituye, de hecho, un lugar común de la prosa académica alemana hasta nuestros días).

«El principal efecto filosófico causado por Hegel en Berlín fue que llevó a la gente a la escuela, y con ingenua rigidez les enseñó su sistema. El carácter berlinés, que ya hemos descrito, favoreció esta disciplina [*Zucht*] —como el mismo Hegel gustaba de llamarla— en extraordinaria medida, ya que los berlineses tienen una inmensa capacidad y apetito de instruirse, pero hasta ahora no han sido, por su parte, muy creadores. Por consiguiente, lo que piden, prácticamente, es que se los domine, y lo toleran de buena gana con tal de que se haga ingeniosamente [*geistreich*] y se sepa cómo proporcionarles el alimento. Así pues, aquella amable ciudad fue muy afortunada teniendo, para oponerse al elemento schleiermacheriano, con su versátil movilidad, el elemento hegeliano, con su enfoque sólido y netamente comprehensivo y su insistencia en el método. Mas también para Hegel y su escuela constituyó un gran favor de la fortuna el que la erudición, el ingenio, el aticismo, el renombre y la fuerza popular de Schleiermacher no les permitieran descargarse demasiado rápidamente y les crearan constantemente problemas. O, más bien, lo que llamamos buena fortuna fue, mirado desde un punto de vista más elevado, la necesidad [!] del espíritu alemán de colocar a un representante de la formación norteoriental en relación inmediata con uno de la suroccidental, con objeto de introducir, de tal suerte, una reconciliación más profunda y multilateral del espíritu alemán consigo mismo» (pág. 327).

No hubo amor perdido alguno entre Hegel y Schleiermacher. En su temprano artículo sobre «Fe y saber» (1802), había llamado aquél al autor de los *Reden über die Religion* [«Discursos sobre la religión»] (1799) «virtuoso de la edificación y el entusiasmo», aunque sin mencionarlo por su nombre; y ahora eran colegas en Berlín. Sólo se escribieron el uno al otro una vez, en noviembre de 1819. Schleiermacher gozaba de gran reputación entonces, si bien actualmente está bastante olvidado, salvo por los teólogos; hay

algunas otras personas que principalmente lo recuerdan por haber dicho que «La esencia de la religión consiste en el sentimiento de dependencia absoluta»; pero la observación de Hegel merece también recordarse: «Entonces el perro sería el mejor cristiano». (Un *Provatdozent* de Berlín, Von Keyserlingk, «escribió en 1824 una filosofía de la religión —y dio lecciones sobre ella— que estaba dirigida expresamente contra esta observación, que los amigos y discípulos de Schleiermacher... no perdonaron nunca a Hegel».)[18]

¿Cómo eran los propios discípulos de Hegel? Rosenkranz ha distinguido «tres grupos: los de la cabeza ni alta ni baja, los efusivos y los hueros.

»El primero comprendía las inteligencias reposadas, pero profundas, que absorbían la nueva filosofía con una seriedad duradera y que luego, sin ruido alguno, pasaban de ella gradualmente a cultivar campos particulares del saber.

»El segundo grupo, el de los efusivos, era menos científico y más poético. La concepción de Hegel de la historia del mundo y de la fiolosofía del arte, las expresiones peculiarmente poéticas que irrumpen con frecuencia a través de su dialéctica... les encantaban; su imaginación recibía nuevos materiales procedentes de él... Con el correr del tiempo, los encomios llegaron a ser tan ardientes e intensos que se veneraba a Hegel, no indistintamente, como a un salvador filosófico del mundo.

»La mayoría de los discípulos, naturalmente, estaba constituida por el grupo de los hueros, especialmente idóneos para enseñar en seguida, a su vez, lo que habían aprendido rápidamente...» (página 382).

Rosenkranz pensaba también que el mismo Hegel «llegó a acostumbrarse poco a poco a la idea de que la salvación de la formación especulativa sólo podía encontrarse, en verdad, dentro de su filosofía» (pág. 381). Es posible que hubiera en ello lo que a él le gustaba llamar una *Wechselwirkung* [acción recíproca]: la fe de los discípulos inflamó la suya, y luego ésta reforzó la de ellos.

Hegel había llegado: tras un largo camino, había conseguido triunfar, era más famoso que ningún otro filósofo lo había sido

[18] Ros., pág. 346. Las páginas 325 y s. se ocupan de las relaciones entre Hegel y Schleiermacher; cf. también las cartas entre ambos (B II, 361 y 362) y el Apéndice de FISCHER, 2.ª ed., págs. 1216-18 (las págs. 1216-23 se dedican a «La situación de Hegel en el mundo académico de Berlín»).

La observación de Hegel se encuentra en el prólogo a la obra de HINRICHS *Die Religion*... (1822), *Berliner Schriften* (1956), pág. 74: «Si la religión del hombre se fundase meramente en un sentimiento, éste, en verdad, carecería de toda determinación ulterior a la del ser el *sentimiento de su dependencia*, y entonces el perro sería el mejor cristiano, ya que alberga este sentimiento con la máxima intensidad y vive en él al máximo».

mientras él viviera, con la sola excepción de Kant. En el prólogo de la *Fenomenología* había sostenido que había llegado el momento para lo que éste había propuesto que se hiciera; y hacia el final afirmaba su convicción de «que en la naturaleza de lo verdadero está el prevalecer cuando le ha llegado la hora». Y entonces, cuando su propia filosofía, al principio ignorada y desdeñada, llegó a prevalecer frente a todos los albures en contra, sin que, ciertamente, pudiera atribuir su éxito a brillantez literaria ni a conferencias inflamadas, tiene que haber considerado tal hecho como una corroboración de su verdad de la máxima importancia.

En cualquier caso, conservó el sentido de la perspectiva, distinguiendo entre lo que tenía importancia y era, probablemente, superior a las ideas de otros filósofos contemporáneos, y los detalles, que, sin duda alguna, eran defectuosos. Tal era el espíritu, por ejemplo, con que continuó revisando la *Enciclopedia* hasta un año antes de su muerte; y acaso la mejor ilustración de su modestia en cuanto a los detalles se encuentre en su carta a Daub (un colega de Heidelberg que se había ofrecido a colaborar con él para la segunda edición de esta obra); como el editor radicaba en Heidelberg, Hegel escribió a Daub desde Berlín, el 15 de agosto de 1826, lo que sigue:

«Por fin, respetadísimo amigo, voy a ser capaz hoy o mañana de comenzar el envío del manuscrito de la segunda edición de mi *Enciclopedia*. Le comunico esto lleno de agradecimiento por su amable ofrecimiento de encargarse amistosamente de la corrección de las pruebas. A la vez que le debo tanto por ello, no tengo menos mala conciencia por haberme apoyado excesivamente en usted, teniendo en cuenta el estado del manuscrito, pues es de un tipo tal que requiere un atento corrector de pruebas y que, por consiguiente, le dará a usted más molestias de las que puedo razonablemente pedirle que se tome. Por lo demás, me he esforzado por señalar muy cuidadosa y claramente las modificaciones, inserciones, etc., y le doy entera libertad para corregir, tachar y mejorar, enteramente de acuerdo con su buen juicio, allí donde se le ofrezcan oscuridades, cosas incomprensibles y también repeticiones...»

Desde luego, a algunos de sus discípulos no se les hubiese pasado jamás por la imaginación hablar de «oscuridades, cosas incomprensibles» ni siquiera de defectos menores que éstos. Pero semejantes discípulos se encuentran en todas las épocas: «Muchos consideraban definitivo lo que decía y cómo lo decía, y digno, sin limitaciones, de aplauso e imitación. Ni siquiera faltaron los que trataban de copiar sus ademanes y maneras de hablar.»[19]

[19] Ros., pág. 357.

56

Veamos ahora el sistema. Hegel había decidido desde hacía mucho tiempo que había de constar de tres partes: Lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Ahora bien, es evidente que *no* fue el examen de las categorías efectuado en la *Lógica* nada que le llevara gradualmente a una posición en la que se hiciese palmario que, una vez que uno se confía a la inexorable dialéctica, se encuentra impulsado a todo lo largo de la ruta que lleva desde el ser a la idea absoluta, la cual lo deposita a uno irresistiblemente en la naturaleza, de suerte que la filosofía de ésta habría de venir a continuación; ni tampoco fueron una serie de años de estudio de la filosofía de la naturaleza nada que acabase por hacer ver a Hegel que el organismo animal da origen a su antítesis, el espíritu, de modo que la filosofía del espíritu tendría que llegar en tercer lugar. Muchos estudios de Hegel presuponen algo análogo a esta fantástica construcción; pero lo sucedido fue, evidentemente, algo muy distinto.

La filosofía existía —e incluso había florecido— antes de que Hegel la asumiera. Y para la época en que se decidió a aportar algo a ella se encontraban perfectamente asentadas diversas ramas de la filosofía: había, por ejemplo, la metafísica, de que se había ocupado Kant en la Lógica Trascendental de su primera *Crítica;* también existía la filosofía moral y política (y recientemente se habían escrito algunos ensayos muy notables sobre la historia, en especial por Kant y Lessing, Herder y Schiller); igualmente había escrito Kant acerca de la estética, cosa que otros autores también habían hecho; Kant y Fichte habían tratado de la religión, tema que interesaba particularmente al propio Hegel, y asimismo se encontraba la filosofía de la naturaleza, cultivada especialmente por Schelling y, un poco más tarde, también por sus discípulos. Podría también haber algunos otros campos más: la antropología, sobre la cual había publicado un libro Kant; la psicología, y, tal vez, la historia de la filosofía, que sin duda alguna, merecía un estudio serio.

La cuestión con la que se enfrentaba una persona que pensara que había llegado el momento de que la filosofía se volviese sistemática, y que quisiera construir un sistema, era la de cómo ordenar todas aquellas esferas de investigación. Se trataba, evidentemente, de que mientras se ande ahora tras de un problema y luego tras de otro (dicho brevemente, mientras se filosofe al acaso) no es fácil que se coseche en abundancia; mientras que si se hace que los resultados de una indagación sean pertinentes para la siguiente, es muchísimo más fácil que se llegue a alcanzar la verdad; y, realmente, en caso de que se acertase con la verdad de cualquier otra forma sería poco más que algo accidental. El único proceder científico consistía en ser sistemático y abarcar todo, rama por rama. (No es preciso que entremos ahora en mayores detalles, ya que Hegel estudia por extenso la cuestión en el prólogo de la *Fenomenología.*) [20]

La palabra «sistema» estaba —podríamos decir— en el aire. Fichte había titulado a su ética *System der Sittenlehre* (1798), y Schelling había publicado el *System des trascendentalen Idealismus* dos años después. Mas Hegel podía haber dicho de cualquiera de ellos lo mismo que había repetido tantas veces en otro contexto, al criticar en la *Fenomenología* la ética de Kant; «pero no lo dice realmente en serio», pues habían hablado de «sistema» sin llevar a cabo ningún intento verdaderamente riguroso y comprehensivo de construir un sistema de tal modo que estuviese perfectamente claro qué lugar ocupaba en él cada cosa que hubiesen escrito.

Y esto es lo que Hegel resolvió hacer: tal era su objetivo cuando fue a Jena, y tal la empresa de la que la *Fenomenología* habría de ser la introducción. En cuanto a las razones que tenía para que la *Lógica* constituyese la primera parte del sistema, ya las hemos visto en el capítulo anterior (H 42): las categorías, que son básicas para todo discurso, tienen que estudiarse antes que ninguna otra cosa.

Una vez que considera uno la «filosofía del espíritu» como una de las partes principales del conjunto, es evidente que la mayor parte del resto de la filosofía puede encajar ahí: sin duda alguna, la filosofía moral y política, juntamente con la filosofía de la historia; también la estética, la filosofía de la religión, la historia de la filosofía y, ciertamente, incluso la antropología y la psicología. ¿Qué quedaría fuera, entonces? La filosofía de la naturaleza: tal sería el lugar apropiado para tratar del espacio y el tiempo y para decir algo sobre la naturaleza inorgánica y la orgánica. En cuanto a la decisión relativa a ella, nunca hubo verdadera duda al respecto: esta parte, desde luego, habría de venir *antes* de la filosofía del espíritu; la filosofía de la naturaleza se terminaría con algunas observaciones acerca de los animales, y la filosofía del espíritu (humano) vendría después. No obstante lo cual, el sistema no estaba concebido como una escala, sino como un círculo; por lo que los diagramas que copian mecánicamente el índice son engañosos. La figura de la página siguiente indica lo que quería decir Hegel.

[20] Para una comparación de la tesis de Hegel con la de Nietzsche («la voluntad de sistema es una falta de integridad» y es, «en un filósofo, moralmente hablando, una corrupción sutil, una enfermedad del carácter, y amoralmente hablando, la voluntad de aparecer más estúpido de lo que lo sea») véase mi *Nietzsche* (1950), págs. 58-73 (edición Meridian, págs. 65-80), en donde he entrado también en la cuestión del valor de una y otra posiciones.

Aun cuando muchos intérpretes simplemente lo han pasado por alto, Hegel insistió reiteradamente en que el espíritu es «el círculo que se vuelve sobre sí mismo, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final», como lo expresa al terminar la *Fenomenología*[21]. En el ensayo preliminar de la *Lógica* «¿Qué debe constituir el comienzo de la ciencia?», decía Hegel: «Lo esencial para la ciencia no es tanto que algo puramente inmediato constituya su comienzo, sino que el conjunto de ella sea un recorrido circular en el que lo primero se convierta también en lo último, y lo último también en lo primero... La línea del progreso científico se convierte así en un *círculo*.»[22] Y dos páginas antes del final de la *Lógica* se nos recuerda de nuevo que la ciencia es un círculo, o, en realidad, «un círculo de círculos»[23].

Sittlichkeit
Arte
ESPIRITU
ESPIRITU
Moralität
Religión
OBJETIVO
ABSOLUTO
Derecho
Filosofía
FILOSOFIA DEL ESPIRITU
Psicología
ESPIRITU
LOGICA
Fenomenología
SUBJETIVO
Antropología
FILOSOFIA DE LA NATURALEZA

[21] Ed. de Lasson, pág. 516; versión de Baillie, pág. 801 [*vers. cit.*, página 469 (en la que, por errata, se lee «cielo» en lugar de «ciclo»)]: se encuentra alrededor de media docena de páginas antes del final.

[22] 1841, pág. 61; ed. de Glockner, IV, pág. 75 [*vers. cit.*, págs. 92-3].

[23] MÜLLER (pág. 296) presenta un diagrama del sistema en forma de círculo de círculos; pero, como era de esperar, es confuso y de no gran utilidad.

Como es obvio, hemos simplificado enormemente el diagrama: faltan enteramente las subdivisiones de la Lógica y de la filosofía de la naturaleza, con objeto de evitar la confusión que de otro modo se produciría (por lo demás, en el capítulo precedente nos hemos ocupado de las de aquélla). Y el resultado es que la filosofía del espíritu ocupa mucho más de un tercio de la totalidad del sistema (que es lo que debería tener); además, el espíritu subjetivo se agiganta en el diagrama, y el absoluto no llega a tener el tamaño debido.

57

Para el estudio pormenorizado del sistema podemos saltarnos la Lógica, de la que nos hemos ocupado extensamente en el último capítulo. La filosofía de la naturaleza de Hegel tiene, incuestionablemente, mucho menos interés e importancia que la Lógica o que su filosofía del espíritu, y pocos intérpretes han tenido mucho que decir en favor suyo: Findlay constituye una auténtica excepción al hablar de la «aguda e informada *Filosofía de la Naturaleza*» de Hegel (pág. 75). No cabe duda de que Hegel estaba muy bien informado para un filósofo de principios del siglo diecinueve, pero Findlay no hace nada por mostrar que hoy compense el estudio de esta pequeña parte de la *Enciclopedia* (de lo cual no pasa toda su filosofía de la naturaleza). En cuanto a su estructura básica, es la siguiente:

I. La mecánica
   A. Espacio y tiempo
   B. La materia y el movimiento
   C. La mecánica absoluta

II. La física
   A. La física de la individualidad universal
   B. La física de la individualidad particular
   C. La física de la individualidad total

III. La orgánica
   A. La naturaleza geológica
   B. La naturaleza vegetal
   C. El organismo animal

El estudio del espacio y el tiempo ofrece, evidentemente, un considerable interés filosófico (en especial el del tiempo); pero gran parte del resto no lo tiene. Incidentalmente diremos que en la primera edición eran algo distintas las dos primeras partes de la filosofía de la naturaleza; a saber, como sigue:

I. La matemática (sin subdivisiones ulteriores)
II. La física de lo inorgánico
  A. La mecánica (sin subdivisiones)
  B. La física elemental
    a. Los cuerpos elementales
    b. Los elementos
    c. El proceso elemental
  C. La física individual
    a. La forma *(Gestalt)*
    b. La particularización de los cuerpos
    c. El proceso de aislamiento *(Vereinzelung)*

En la segunda edición esta disposición quedó sustituida por la forma de ordenar las cosas que luego se conservó en la tercera. Como es obvio, ello no insinúa ninguna progresión «necesaria» de estadio a estadio (al menos, en ningún sentido corriente de «necesaria»); lo que se pretendía era una ordenación razonable de los temas que Hegel, por vivir en un momento histórico determinado, le parecía «necesario» tocar.

Exactamente la misma consideración es aplicable al dominio del espíritu subjetivo. Hegel podía muy bien haber empezado por la tríada de arte, religión y filosofía, que en cierto modo van juntas y que merecían —si es que algo lo merece— ser llamadas espíritu absoluto. A sus ojos, el reino de las costumbres y la ética formaba, juntamente con la filosofía política y con el derecho, otra unidad análoga; y a esta esfera le correspondía estar «antes» que el espíritu absoluto, como base social y entorno que hacía posible el desarrollo de éste. Mas se necesitaba un tercer reino que redondease la filosofía del espíritu: ¿qué habría de pertenecer a él?

Hasta el momento había quedado fuera la antropología, sobre la cual Kant había publicado una obra en 1798 (con una segunda edición revisada en 1800) y que podría quedar colocada perfectamente entre la filosofía de la naturaleza y las superiores regiones de la filosofía del espíritu; en cuanto a la psicología, le acudía a uno fácilmente a las mientes como candidato a un lugar en aquellos mismos dominios, que Hegel decidió llamar espíritu subjetivo para distinguirlos del espíritu objetivado en las instituciones humanas, al que llamó espíritu objetivo. (En la *Lógica*, la Lógica subjetiva venía después de la Lógica objetiva, en tanto que aquí el espíritu subjetivo precedía al objetivo.)

Quedaba todavía un hecho embarazoso: el espíritu subjetivo se dividía sólo en dos partes, la antropología y la psicología. ¿Dónde podría encontrarse una tercera ciencia? Hegel recurrió en este caso a una solución *ad hoc* de un modo tal vez más palmario que en ningún otro: a la fenomenología; pues hubiese sido una buena solu-

ción si lo que había realizado en la *Fenomenología del espíritu* hubiese podido encontrar verdaderamente un puesto apropiado en este lugar, pero es evidente que no podía hacerlo.

En efecto, Hegel había concebido la *Fenomenología* como introducción al sistema, que ya entonces habría de constar de Lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu: pretendía que fuese una escala que llevase de las certezas sensoriales al punto de vista filosófico del sistema; luego semejante introducción no podía colocarse plausiblemente entre la antropología y la psicología, a modo de esfera intermedia del espíritu subjetivo. Mas no es menester que consideremos decisivo otro hecho que se añadía a aquél, a saber, que a lo largo del proceso de su redacción la *Fenomenología* había absorbido grandísima parte de lo que inicialmente había querido Hegel situar dentro de la filosofía del espíritu objetivo y de la del espíritu absoluto —por emplear su terminología posterior—: pues él podría decir ahora que el libro que había titulado *La fenomenología del espíritu* incluía, en realidad, cosas que excedían de la fenomenología en sentido estricto.

De hecho, en la segunda y tercera ediciones de la *Enciclopedia* (§ 25) dijo algo por el estilo, si bien no hablando de su inclusión de la fenomenología en el reino del espíritu subjetivo, sino lleno de confusión por el hecho de proponer en los §§ 26-78 que se considerase, una vez más, toda una serie de actitudes filosóficas. Y merecen citarse ahora sus palabras porque, lejos de aliviar la dificultad procedente de la subsiguiente inclusión de la fenomenología en un lugar que, evidentemente, no le correspondía, en realidad subrayan tal dificultad.

«En mi *Fenomenología del espíritu* (a la que, por ello designé en el momento de su publicación como primera parte del sistema de la ciencia) seguí la vía de empezar por la aparición primera y más simple del espíritu, *la conciencia inmediata,* y de desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad queda mostrada mediante tal progresión. Pero con tal fin no es posible detenerse en el aspecto formal de la mera conciencia, ya que el punto de vista del saber filosófico es en sí, a la vez, el de mayor contenido y más concreto; de modo que, si bien surgía a modo de resultado, presuponía las formas concretas de la conciencia, como la moral, la *Sittlichkeit*, el arte y la religión. Por lo tanto, el desarrollo del *contenido*, de los objetos de partes características de la ciencia filosófica, corresponde igualmente a aquel desarrollo de la conciencia, que por lo pronto parecía confinarse sólo a lo formal... La presentación se hace, por ello, más complicada, y lo que pertenece a las partes concretas entra ya, en parte, en aquella introducción [la constituida por los §§ 26-78].»

Sin duda alguna, la docena de páginas que la *Enciclopedia* consagra a la «fenomenología» no constituyen un compendio aceptable de *La fenomenología del espíritu:* ésta corresponde, más bien a la *Enciclopedia* en su conjunto, ya que representa una primera tentativa, y no completamente premeditada, de organizar todo el material, aunque de una forma algo distinta. Y los §§ 26-78 corresponden en cierta medida al prólogo de la *Fenomenología* (ya hemos hecho referencia antes, en H 19 y H 42, a esta parte de los preliminares de la obra).

Hay una observación que acaso pueda parecer que invalida parte de lo que acabamos de decir: el contenido del espíritu subjetivo varía de una edición a otra, en especial de la primera a la segunda. Veamos su articulación en 1817:

A. El alma
   a. La determinación natural del alma
   b. La oposición del alma a su sustancialidad
   c. La realidad [o efectividad] del alma

B. La conciencia
   a. La conciencia en cuanto tal
   b. La autoconciencia
   c. La razón

C. El espíritu
   a. El espíritu teórico
      1. El sentimiento
      2. La noción
      3. El pensar[24]
   b. El espíritu práctico
      1. El sentimiento práctico
      2. El impulso y la inclinación
      3. La felicidad

A la primera ojeada podría creerse que en 1817 Hegel no había pensado que la antropología, la fenomenología y la psicología entrasen aquí; pero, en realidad, ya en el primer parágrafo del apartado sobre el espíritu subjetivo (§ 307) decía: «Así pues, el espíritu subjetivo es: a) inmediato, el espíritu de la naturaleza (el objeto de lo que suele llamarse antropología[25], o sea, el alma); b) el espíritu como reflexión idéntica en sí mismo y en otras cosas, relación o particularización (la conciencia, el objeto de la fenomenología del espíritu), y c) el espíritu que es para sí o el espíritu como sujeto (el objeto de lo que generalmente se llama psicología).»

[24] Estas subdivisiones (las provistas de cifras arábigas) no aparecen en el texto; y en el índice falta el «3» delante de *Das Denken.*

[25] En la primera edición aparece, por errata, como «Athropologie». Hemos prescindido de la profusísima cursiva de Hegel en este parágrafo.

En la segunda edición se divide del siguiente modo:

A. La antropología
   a. El alma natural
   b. El alma en ensueños
   c. El alma real [o efectiva]

B. La fenomenología
   a. La conciencia en cuanto tal
   b. La autoconciencia
   c. La razón

C. La psicología
   a. El espíritu teórico
   b. El espíritu práctico
      α. El sentimiento práctico
      β. Los impulsos
      γ. El libre albedrío y la felicidad

La tercera edición se encuentra cercana a la segunda, aunque la disposición no es la misma:

A. La antropología
   a. El alma natural
   b. El alma *que siente*
   c. El alma real [o efectiva]

B. La fenomenología *del espíritu*
   a. La conciencia en cuanto tal
   b. La autoconciencia
   c. La razón

C. La psicología
   a. El espíritu teórico
   b. El espíritu práctico
   c. El espíritu libre

Hemos destacado las modificaciones con respecto a la edición anterior, publicada sólo tres años antes (modificaciones que, naturalmente, no se encuentran en cursiva en la edición de 1830). Adviértase además la omisión de la división ulterior del «espíritu práctico»; y, por encima de todo, la psicología quedó salvada de contar sólo con dos subdivisiones: se encontró una tercera justo a tiempo, un año antes de la muerte de Hegel.

Sería una tontería pensar que todas estas modificaciones son prueba de que Hegel continuaba haciendo grandes descubrimientos filosóficos, como si le siguiesen saltando a la vista nuevas necesidades. Pero es igualmente engañoso presentar la versión de 1830 como «La filosofía de Hegel», según dice Stace, y dar la impresión de que está enteramente basada en la deducción dialéctica. Por su parte, Findlay llega a informar a los lectores de que la *Enciclopedia* se publicó en

1816 (cosa, en cualquier caso, falsa), sin advertir en lugar alguno de que existen tres ediciones distintas publicadas por el propio Hegel[26].

El punto central de nuestro *excursus* filológico es, naturalmente, el hacer ver de qué forma trataba Hegel mismo su sistema: no como una serie de verdades necesarias, deducidas de una vez y para siempre en su inexorable secuencia, sino más bien como una forma muy clara y sensata de ordenar las partes de la filosofía; mas ni siquiera como la más clara y razonable posible, sino únicamente como la mejor que era capaz de llevar a cabo dentro del plazo fijado por la imprenta. Siempre había toda clase de razones para presumir que en la nueva edición se encontrarían algunas mejoras.

58

Aparte de la Lógica, sólo la filosofía del espíritu objetivo y la del espíritu absoluto presentaban para Hegel un interés excepcional. A la primera dedicó todo un libro, la *Filosofía del Derecho* (1821); en cuanto a la última, tres ciclos de conferencias que llenan ocho tomos de la edición póstuma de sus obras.

En realidad, el estudio que hace del espíritu objetivo en las dos últimas ediciones de la *Enciclopedia* es una abreviación de la *Filosofía del Derecho*. En cuanto a la primera edición, las tres partes principales son las mismas, y sólo varía la articulación de la *Sittlichkeit*, que en 1817 está dividida triádicamente pero de modo aún muy forzado, por más que parezca bastante claro al leer en el índice: 1. La nación *(Volk)* individual, 2. El derecho internacional *(Aeusseres Staatsrecht)*, y 3. La historia universal. Una vez más, estos títulos no se encuentran en el texto, sino únicamente en el índice, y es palpable que representan ocurrencias posteriores a la redacción del libro: pues a cada uno le asigna una página el índice, y resulta que las cinco primeras páginas del apartado sobre la *Sittlichkeit* (§§ 430-441) preceden al encabezamiento 1, que abarca un solo parágrafo de menos de ocho líneas § 442), que el 2 tiene menos de página y media (§§ 443-447) y que el 3 ocupa casi exactamente esta misma extensión (§§ 448-452); esto es, esa limpia articulación triádica se aplica a un poco menos de la segunda mitad del apartado.

En la segunda y la tercera edición ha habido algún error en la numeración de las subdivisiones del espíritu objetivo, tanto en lo que se refiere al índice como al texto: pues lo mismo en 1827 que en 1830, «A. *Das Recht*» (el derecho) se divide en: a) la propie-

[26] Findlay se equivoca acerca de la fecha de publicación de tres de los cuatro libros de Hegel.

dad; b) el contrato, y c) el derecho frente a la ausencia de derecho [o injusticia], mientras que las subdivisiones de «B. *Die Moralität*», que son las mismas en ambas ediciones, están encabezadas en la edición de 1827, de modo poco congruente, con las letras griegas alfa, beta y gamma (y son las siguientes: a) el propósito; b) la intención y el bienestar, y c) el bien y el mal).

En «C. *Die Sittlichkeit*» se ha producido algún error en las dos ediciones. La articulación general del apartado es también la misma en ambas, pero en 1830 los apartados están precedidos, algo incongruentemente, por AA., BB. y CC., en lugar de a., b. y c.; por lo demás, en esta edición no hay subdivisiones ulteriores, mientras que en 1827 sí las había, aunque las correspondientes a b) estaban encabezadas por a.a., b.b. y c.c., en tanto que las c) lo estaban por las letras griegas alfa, beta y gamma. Parece sumamente probable que incluso en la forma de ordenar el trabajo sobre el espíritu objetivo, acerca del cual había publicado Hegel un importante libro, siguiera cambiando de opinión acerca de cómo disponer las cosas, y que en semejante proceso hiciera tantas modificaciones que él mismo llegase a perder la cuenta de ellas.

En cualquier caso, la edición de 1827 sigue a la *Filosofía del Derecho* al subdividir la *Sittlichkeit* del siguiente modo:

a. La familia
b. La sociedad civil
  a.a. El sistema de las necesidades
  b.b. La administración de justicia
  c.c. La policía y la corporación
c. El Estado
  α. El derecho nacional
  β. El derecho internacional
  γ. La historia universal

En las dos últimas ediciones de la *Enciclopedia* se asigna un nicho a la filosofía de la historia al final del capítulo objetivo. Aquélla no es, pues, por mucho que se esfuerce la imaginación y pese a lo frecuentemente que se ha afirmado tal cosa, «la culminación del sistema hegeliano»[27], sino algo que se parece más a un hijastro, ya que cons-

[27] Así, por ejemplo, dice Robert S. HARTMAN en su edición de *Reason in History* (1953, pág. XXIII); por lo demás, esta obra es una traducción no de fiar, hecha no a partir de *Die Vernunft in der Geschichte* (ya sea en la edición de Lasson o en la de Hoffmeister), sino de la segunda edición aparecida en el siglo XIX, que quedó anticuada al aparecer la que acabamos de mencionar; y Hartman ha acoplado en diversos puntos de aquella antigua versión fragmentos tomados del texto de Lasson —mas no en los lugares en donde Lasson, que se sabía a Hegel de punta a cabo, los había colocado, sino en los que le han parecido a él apropiados (aun cuando su traducción y la larga introducción

tituye la única esfera de importancia a la que Hegel dedicó un ciclo de conferencias no obstante carece de capítulo consagrado a ella en el sistema (e incluso falta en el índice de la última edición de la *Enciclopedia*).

Esto no quiere decir que de 1827 a 1830 Hegel hubiese llegado a considerar la filosofía de la historia cosa de escasa importancia o interés: lo único que hizo fue tratar de simplificar el índice eliminando casi todos los encabezamientos que subdividían una a., una b. o una c. (la única excepción la hace en favor de «la identidad», «la diferencia» y «el fundamento», en la Lógica); y, en realidad, en 1827 la historia universal no pasaba de las ocho páginas, mientras que en 1830 llegaba casi a las treinta, de modo que sólo el parágrafo final (§ 552) pasó de tener menos de dos páginas a más de doce (sin embargo, lo que allí se nos ofrece no es un resumen de las conferencias de Hegel sobre filosofía de la historia, sino de un largo *excursus* acerca de «*la relación entre el Estado y la religión*»).

Una de las razones de este curioso estado de cosas es, probablemente, que Hegel había resumido ya su filosofía de la historia en los parágrafos finales (§§ 341-60) de la *Filosofía del Derecho*. Mas, en cualquier caso, la incluyó siempre en los dominios del espíritu objetivo, por debajo del espíritu absoluto (que comprende el arte, la religión y la filosofía): la «historia» de su filosofía de la historia era una historia de los Estados, algo que podríamos llamar historia política; y, por consiguiente, la subsumió siempre bajo «El Estado», al final del espíritu objetivo.

Así pues, una pequeña labor filológica nos ha hecho ver hasta qué punto está desorientada la presistente preocupación de algunos eruditos por los «pasos» más difíciles de un «estadio» a otro: ahora nos damos cuenta de que tales pasos carecen totalmente de importancia. Cosa que no es, en absoluto, difícil de entender.

Pues la historia no es la culminación del sistema de Hegel, como tampoco lo es el Estado: su aprecio de éste, relativamente elevado, se apoyaba en su creencia de que el desarrollo del arte, de la religión y de la filosofía, así como su cultivo, dependen de él. Dado el Estado, que proporciona el marco para el desarrollo de una cultura y la continuidad de las tradiciones culturales (las del idioma, la enseñanza y educación y las técnicas), así como la necesaria seguridad, cabe que ocasionalmente un individuo se forme solitariamente; pero el mismo Hegel hizo observar que, incluso aunque tal fuese la regla general, ello no demostraría que se pueda prescindir enteramente del Estado [25].

muestran que, con todas sus virtudes, no es, evidentemente, un erudito en lo que a Hegel se refiere).

[25] Nos ocuparemos más a fondo de la filosofía hegeliana del Estado en H 63.

El pináculo del sistema hegeliano es el espíritu absoluto; y, dentro de él, la filosofía. Eso es lo que esperaría cualquier lector de la *Fenomenología*, y Hegel tenía formada una firme opinión al respecto mucho antes de publicar su primer libro. Pero, si existe un pináculo, ¿no constituirá el sistema una escala en lugar de un círculo?

La obra que representa en el sistema la filosofía es el ciclo de conferencias sobre la historia de la filosofía, que acaba con el estado presente de la filosofía (o sea, con lo que había hecho Hegel prolongando la obra de Kant, de Fichte y de Schelling); dicho de otra forma, termina en el sistema hegeliano, que empieza con la Lógica. De suerte que el sistema es ciertamente un «círculo que se vuelve sobre sí mismo», «un recorrido circular en el que lo primero se convierta también en lo último, y lo último también en lo primero» [29].

Carece de importancia por dónde se comience en el sistema, con tal de que se continúe avanzando hasta cerrar el círculo. Así pues, se podría empezar, por ejemplo, con la filosofía de la naturaleza, pasar de ésta a la del espíritu, que acaba en la historia de la filosofía, y de aquí a la Lógica. Y si, una vez cerrado el círculo, quisiera uno dar toda la vuelta una segunda vez, todavía se sacaría más partido del viaje.

Entonces, ¿por qué se preocupa Hegel al comienzo de su Lógica acerca de «Qué debe constituir el comienzo de la ciencia»? En realidad, la cuestión reside allí en por dónde ha de comenzar la *Lógica;* y lo que sostiene es que es preferible empezar por la categoría de menor contenido y más abstracta, el ser, a hacerlo por lo más concreto y complejo. Además, no cabe duda de que sería una insensatez empezar el viaje en el centro de la Lógica, cerrando el círculo sólo después de haber atravesado todas las demás partes del sistema y, por lo tanto, separando entre sí páginas en estrecha relación en virtud de haber introducido en medio de ellas otras partes. Con todo, parece haber dos posibles puntos de partida superiores a los demás: la Lógica, por la cual comienza Hegel la *Enciclopedia*, y la historia de la filosofía (que acaso sea aún preferible a aquélla).

No hay necesidad de que sigamos ahora paso a paso todo el sistema. La *Lógica*, en su versión completa, es mucho más transparente de lo que suele suponerse, y no escasean libros acerca de ella. La filosofía hegeliana de la naturaleza no tiene la misma importancia, y lo mismo sucede con su estudio del espíritu subjetivo. En cuanto al libro de Hegel sobre el espíritu objetivo, la *Filosofía del Derecho*, existe una buena traducción inglesa de T. M. Knox, que filológica-

[29] Véanse las notas a pie de páginas anteriores 21 y 22.

mente es correcta y se apoya en una gran abundancia de notas perfectamente informadas *; y, en un volumen complementario, el mismo T. M. Knox ha hecho accesibles los *Escritos políticos* menores de Hegel, precedidos de un largo y erudito ensayo introductorio de Z. A. Pelczynski; a lo que se añade que Herbert Marcuse se ha ocupado de esta fase del pensamiento en su notable obra sobre *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* [«Razón y revolución: Hegel y el orto de la teoría social»; acaba de publicarse una versión al castellano] y que asimismo existe el *From Hegel to Marx* [«De Hegel a Marx»] de Sidney Hook. Además contamos con algunos excelentes artículos sobre estas cuestiones debidos a T. M. Knox y a Shlomo Avineri (véase la Bibliografía) y, en alemán, con los valiosos dos tomos de Rosenzweig acerca de *Hegel und der Staat* [«Hegel y el Estado»] [30].

No es preciso alargar la presente obra con resumen alguno de sus conclusiones: baste decir que condicen perfectamente con la reinterpretación que hemos intentado ofrecer aquí. Por otra parte, en el próximo capítulo (H 63 y H 64) nos ocuparemos brevemente de la concepción hegeliana del Estado y su relación con la libertad.

Es posible escribir (y debería hacerse) interesantes monografías sobre las lecciones de Hegel acerca de la estética y la filosofía de la religión. De todas formas, estos dos ciclos de conferencias no presentan dificultades insuperables al lector que se interese por ellas, ni en el original ni en la versión inglesa (cosa que no ocurre con las lecciones sobre la filosofía de la historia y la historia de la filosofía).

Si bien la presente reinterpretación de Hegel no tiene por qué llevar como último toque un resumen o interpretación cosa por cosa de ninguna de estas obras, parece oportuno concluir esta presentación de su pensamiento con algunas observaciones acerca de la historia vista por él: pues este tema sigue teniendo necesidad de cierta reinterpretación.

* En castellano sólo existen, desgraciadamente, que sepamos, una traducción parcial de la obra y otra que, si bien completa, es indirecta y absolutamente nada de fiar: véase la Bibliografía. *(N. del T.)*

[30] Cf. también WK, capítulo 7.

Capítulo 6

LA HISTORIA VISTA POR HEGEL

59

La estructura fundamental de la filosofía de la historia de Hegel proporciona otra destacada corroboración de nuestra forma de reinterpretarlo: no hay manera posible de entenderla a base de tesis, antítesis y síntesis, por más que haya, como es usual, tres estadios. Primero, en el antiguo Oriente, sólo *una* persona es libre, el autócrata; en la Antigüedad clásica se llega al segundo estadio, en el que *algunos* son libres, pero también hay esclavos, que no lo son; y en el mundo moderno se alcanza el tercero al reconocer que *todos* los hombres son libres, o bien (según lo formula también Hegel: pues no sólo nos han llegado estas ideas a través de los apuntes de las lecciones tomadas por los estudiantes, sino en su propio manuscrito) «el hombre en cuanto hombre es libre» [1].

En otro pasaje, que también se encuentra en el propio manuscrito de Hegel, lo explica más pormenorizadamente:

«De la historia universal puede decirse... que es la exposición del espíritu, de cómo se esfuerza por llegar a *saber* lo que es él *en sí*. Los orientales no saben que el espíritu o el hombre en cuanto tal, es libre en sí; y como no lo saben, no lo son: sólo saben que

[1] VG, pág. 156. (Las referencias a *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. de Hoffmeister, llevan a continuación del número de la página una A si no corresponden a pasajes conservados en manuscrito del propio Hegel.)

hay *uno* libre, mas justamente por ello tal libertad es únicamente arbitrariedad, salvajismo y embotamiento por la pasión, o bien una dulzura y mansedumbre de ella que tampoco es otra cosa que una casualidad natural o una arbitrariedad. Ese *uno* es, por lo tanto, sólo un déspota, no un hombre libre, un ser humano.

»Con los *griegos* surgió por primera vez la conciencia de libertad, y por ello llegaron a ser libres. Pero ellos (como igualmente los romanos) sólo sabían que hay *algunos* hombres libres, no que lo es el hombre en cuanto tal: Platón y Aristóteles no lo supieron; de ahí que los griegos no sólo tuvieran esclavos y su vida y la subsistencia de su hermosa libertad estuviesen ligadas a ello, sino que su misma libertad haya sido, en parte, sólo una flor casual, sin elaborar, efímera y limitada, y al mismo tiempo una áspera servidumbre de lo propio del hombre, de lo humano.

»Las naciones *germánicas*[2] han sido las primeras en alcanzar, dentro del cristianismo, la conciencia de que el hombre en cuanto hombre es libre, de que la libertad del espíritu constituye su naturaleza más propia. Esta conciencia surgió primeramente en la religión más íntima del espíritu; pero el informar con este espíritu el ser del mundo era una tarea ulterior que ha exigido una larga y penosa obra de formación para resolverla y llevarla a cabo. Con la aceptación de la religión cristiana, por ejemplo, no desapareció inmediatamente la esclavitud; y menos aún dominaba en el acto la libertad en los Estados, se organizaban racionalmente los gobiernos y las constituciones ni se fundaban sobre el principio de la libertad. Esta *aplicación* del principio a lo mundanal, la penetración y conformación [*Durchbildung*] por él de la situación del mundo es el largo recorrido que constituye la historia misma» (VG, páginas 61 y s.).

Tal es la idea central de la filosofía de la historia de Hegel: que la historia es el relato del desarrollo de la libertad humana. Ese es su corazón, y todo el resto recibe de él la sangre.

60

Hegel habla de la razón en la historia, y los eruditos que han cuidado la edición de sus obras en el siglo XX (primeramente Lasson, y, tras él, Hoffmeister) se han tomado la libertad de llamar *Die*

[2] Es evidente que la expresión *die germanischen Nationen* se refiere a las naciones protestantes del norte de Europa, y que ningún esfuerzo de Imaginación puede pretender que signifique meramente «los germanos»; sin embargo, se trata de un punto en que se ha maltraducido y malentendido repetidamente a Hegel.

Vernunft in der Geschichte («La razón en la historia») al volumen en que se encuentra la edición crítica de las conferencias introductorias sobre la filosofía de la historia. Sin embargo, Hegel no ha pretendido jamás que la historia haya sido racional en todos sus pormenores; por el contrario, su abundante irracionalidad es tan palmaria que no requiere para verla ningún esfuerzo filosófico especial; lo que sí pide que se ejercite un filósofo denodadamente es el encontrar algo de razón en la historia. Es pertinente recordar al respecto el primerizo ensayo de Hegel sobre «La positividad de la religión cristiana» y la decisión que tomó en 1800 de contemplar el pasado con otra perspectiva, con fe en que aquello por lo que han muerto tantos millones de personas no ha «sido un mero absurdo o inmoralidad» (véase H 12).

Existe un conmovedor pasaje (en el propio manuscrito de Hegel, asimismo) que hace pensar en lo poco fácil que le resultaba hablar o escribir acerca del lado calamitoso de la historia. La prosa es compleja, pero el pensamiento es perfectamente claro:

«Cuando consideramos este espectáculo de las pasiones y se nos ponen ante la vista las consecuencias en la historia de su violencia y de la demencia que no sólo les acompaña a ellas, sino incluso también, y hasta principalmente, a las buenas intenciones y fines legítimos (los males, la maldad, el hundimiento de los reinos más florecientes que había creado el espíritu humano), cuando contemplamos a los individuos con la más profunda compasión por su indescriptible miseria, sólo podemos terminar en la tristeza por esta transitoriedad y, puesto que tal hundimiento no sólo es obra de la naturaleza, sino de la voluntad de los hombres, todavía más en una tristeza moral, en la indignación del buen espíritu —si es que tal cosa se encuentra en nosotros— por semejante espectáculo. Y, sin exageración oratoria, meramente reuniendo —cosa legítima— la desdicha que han padecido las más espléndidas formas de pueblos y estados así como las virtudes privadas (o, al menos, la inocencia), se puede elevar aquel resultado al cuadro más espantoso, e intensificar de tal modo el sentimiento hasta la tristeza más profunda y desconcertada, a la que no pueda contrarrestar ningún resultado conciliatorio... Pero incluso al mirar la historia como ese ara sobre la que se han sacrificado la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, viene necesariamente al pensamiento la pregunta de *para quién, para qué fin último* se han llevado a cabo estos inauditos sacrificios» (VG, págs. 79 y s.).

Es digna de advertirse la explícita mención de la inocencia: Hegel no cree que el sufrir sea prueba de culpabilidad. Al recordar lo que un antiguo condiscípulo de Tübingen ha contado después, o sea, que a Hegel le «gustaba especialmente el Libro de Job debido

a su lenguaje desusadamente natural» (cf. H 3), se pregunta uno si lo que lo atraía era solamente el lenguaje; y asimismo le viene a las mientes una carta a Knebel escrita en diciembre de 1810: lejos de cerrar los ojos ante la miseria de la humanidad, Hegel necesitaba su obra, su filosofía, para enfrentarse con ella; trataba de hacer patente para sí mismo y para los demás de los sufrimientos que registra la historia entera, verdaderamente monstruosos, no se han sufrido enteramente en *vano;* cabe patentizar que algo se ha logrado como compensación, por más que no pueda contrapesar todo el dolor. Así, mientras que ni siquiera Platón y Aristóteles (por no hablar de los sabios indios) habían sabido que el hombre en cuanto tal es libre, ello era algo generalmente admitido actualmente, aun cuando es muy posible que haya de transcurrir un tiempo considerable antes de que tal libertad se vea plenamente actualizada.

La obra madura de Hegel subraya casi exactamente lo contrario que el Libro de Job, y también se encuentra muy lejos de Nietzsche y de algunos existencialistas: hace hincapié principalmente en la meta, más que en los sacrificios, en la creciente aceptación de la libertad más que en la lentitud de su cumplimiento, en la razón más que en la sinrazón.

Si preguntamos por qué, se nos ocurren por sí mismas dos razones complementarias. Primeramente, como decía Goethe, «Los hombres más grandes están siempre unidos a su siglo por alguna flaqueza»[3]; lo cual podría expresarse asemejando a Hegel en cierto respecto a los «individuos histórico-universales» de que hablaba y sobre los que nos vamos a ocupar en seguida: pues él también sabía «a qué le ha llegado la hora, qué es ya necesario»[4]. En cualquier caso, la distribución que hace del hincapié le muestra como un hombre del siglo XIX, no del XX —si bien no necesariamente un hijo de aquel siglo, sino acaso, por el contrario, uno de los que contribuyeron a moldear su talante característico.

Al seguir el desarrollo intelectual de Hegel podemos aventurar también una explicación psicológica, que en modo alguno es incompatible con lo anterior. La aflicción humana le era perfectamente manifiesta: su amigo más íntimo, Hölderlin, había caído en la demencia, y este ser humano supremamente digno de afecto, el poeta más dotado de su generación, con gran diferencia, vegetaba encaminándose mudamente hacia una muerte largamente demorada; la única hermana de Hegel vivía al borde de la locura, sumida en la desesperanza; su único hermano había muerto en las guerras napoleónicas, y

[3] *Las afinidades electivas* (de 1809); *Maximen und Reflexionen*, n.º 49.
[4] VG, pág. 97 A: *was an der Zeit, was notwending ist*. Cf. NOHL, pág. 143, que hemos citado antes, al comienzo del apartado 12: lo que allí se decía que era «necesario en nuestros tiempos» es justamente lo que aquí está en juego.

su madre le había sido arrebatada cuando apenas tenía él trece años. A Hegel no le parecía varonil insistir en ese aspecto de la vida, que, sin embargo, no estaba nunca lejos de la superficie y encontró expresión, por ejemplo, en sus escritos y conferencias sobre la tragedia y en su inmensa admiración por Sófocles y Shakespeare. En las raras ocasiones en que lo expresó más directamente, como sucede en el pasaje que hemos citado y termina con la imagen de la mesa de matadero, se tiene la impresión de que no se atrevía del todo a hablar de tales cuestiones.

La idea popular del «optimismo» de Hegel es, sin duda alguna, engañosa: jamás participó de la opinión que se extendió a finales del siglo XIX e incluso más tarde, hasta 1914, según la cual la felicidad había ido en aumento a través de la historia y la dicha definitiva estaba a la vuelta de la esquina. Ni tampoco creyó que se habían venido sacando gradualmente enseñanzas de la historia de tal suerte que a la larga las tragedias serían evitables. Sobre estas cuestiones se expresó con todo vigor:

«Pero lo que la experiencia y la historia nos enseñan es que los pueblos y los gobiernos no han aprendido jamás de la historia ni se han comportado de acuerdo con las enseñanzas que deberían haber sacado de ella» (VG, pág. 19 A).

«Mas la historia no es el terreno de la felicidad: las épocas de felicidad son en ella hojas en blanco» (VG, pá. 92 A).

No sería ir demasiado lejos llamar trágica a su visión de la historia. Los temas que hemos representado mediante unas pocas citas se siguen por doquiera, y reaparecen una y otra vez[5]; Hegel se encuentra todavía a gran distancia del erudito «alejandrino» de finales de siglo del que se mofa el joven Nietzsche en sus primeros libros; está mucho más cerca del mismo Nietzsche o, digamos, de las palabras de Zaratustra («Hace largo tiempo que no voy en pos de la felicidad: en pos voy de mi obra») al decir de los individuos histórico-universales: «Así, pues, no es la felicidad lo que eligen, sino el esfuerzo, la lucha, el trabajo por alcanzar su meta»[6]. Y las dos cartas que escribió a su novia durante el verano de 1811 revelan que el propio Hegel sentía del mismo modo: en realidad, apenas acababan de hacerse novios cuando la hirió en sus sentimientos al preguntarse si «la felicidad forma parte del destino de mi vida».

También se encuentra cercano a Nietzsche cuando dice que «no se ha llevado a cabo *nada grande* en el mundo *sin pasión*» (página 85), o cuando ataca la envidia (págs. 100 y ss., A). Verdaderamente, parte de tal ataque merece aquí un lugar:

[5] Por ejemplo, en las págs. 34 y s., A, 72 A y 100 A.
[6] VG, pág. 100 A; cf. también la pág. 93 A. La cita del *Zaratustra* proviene del primer capítulo de la Parte IV.

«¿Qué maestro de escuela no ha demostrado ante su clase que Alejandro el Grande y Julio César estuvieron arrastrados por tales pasiones y que, por consiguiente, fueron personas inmorales?; de donde se sigue en el acto que él, el maestro de escuela, es una persona más excelente que ellos, puesto que no posee tales pasiones; y la prueba está en que él no ha conquistado Asia, ni ha vencido a Darío ni a Poro, sino que vive cómodamente, desde luego, pero también deja vivir... Para el ayuda de cámara no hay héroes, como dice un conocido proverbio; a lo que he añadido —y Goethe lo repitió dos años después— que ello no es porque no haya héroe alguno, sino por ser él un ayuda de cámara [7]... El Tersites de Homero, que reprende a los reyes, es una figura perenne; ciertamente, no recibe golpes (esto es, una paliza con un sólido bastón) en todas las épocas, como le sucedió en la homérica, pero su envidia... es la espina que lleva en la carne [8]; y el gusano que no muere, que lo devora [9], es el tormento de que sus excelentes intenciones y reproches permanezcan sin éxito alguno en el mundo» (págs. 102 y s., A).

Lo que tal vez se encuentre más cerca de Nietzsche y de Sartre es la aseveración hegeliana, constantemente repetida, de que «el individuo orgánico se produce a sí mismo: se hace lo que es en sí; e, igualmente, el espíritu es solamente lo que se ha hecho consigo mismo, y se hace consigo lo que es en sí» [10]; lo cual es casi una definición del espíritu («El espíritu es aquello que se engendra a sí mismo, que se hace lo que es»: pág. 74). Compárense estas palabras con las de Sartre: «El hombre no es otra cosa que lo que se haga. Este es el primer principio del existencialismo» [11]; aunque, desde luego, Sartre aplica deliberadamente a todo individuo lo que Hegel decía sobre todo del espíritu y de los pueblos, y no subraya, como lo hacía éste, que potencialmente uno era ya siempre lo que haga de sí explícitamente (si bien es una verdad de Perogrullo, en cualquier caso). Mas en lo que realmente difieren es en la insinuación sartriana de que podríamos haber elegido hacer de nosotros algo enteramente distinto, cuestión de que Hegel no trata.

En otro punto relacionado con éste, sin embargo, la moraleja

[7] *Fenomenología*, unas cinco páginas antes de terminar «VI. El espíritu»: ed. de Lasson, pág. 430; ed. de Glockner, pág. 510; Baillie, pág. 673. Goethe lo dijo en *Las afinidades electivas*.

[8] Alude a *II Corintios*, 12, 7.

[9] Alude a Marcos, 9, vers. 44, 46 y 48.

[10] VG, pág. 151; cf. 54 A, 58 A, 67 A y 72 y s., A.

[11] «El existencialismo es un humanismo», en *Existencialism from Dostoevsky to Sartre* (comp. de Kaufmann), pág. 291 [ed. orig. francesa, *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946, pág. 22; vers. cast. en J. P. Sartre y M. Heidegger, *Existencialismo y humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1963, pág. 16 *(T.)*].

que saca Sartre es también la de Hegel, por más que la presente como una doctrina peculiar del existencialismo: «El hombre, por consiguiente..., no es más que el conjunto de sus actos... Para el existencialista no hay otro amor que el que se construye; ...no hay otro genio que el que se manifiesta en las obras de arte: el genio de Proust es la totalidad de las obras de Proust... Un hombre se compromete en la vida, traza su propio semblante, y fuera de este semblante no hay nada. Indudablemente, este pensamiento podrá parecer duro a quien no haya triunfado en la vida» [12].

Hegel dice, con inspiración análoga (y sólo Descartes, Husserl y Heidegger se mencionan con mayor frecuencia que él en *El ser y la nada* sartriano): «Lo que el hombre es, es su acto, la serie de sus actos, lo que se ha hecho. De modo que el espíritu es esencialmente energía, y en su caso no se puede abstraer del fenómeno» (página 114 A); y en otro lugar observa «que con frecuencia suele hacerse una distinción entre lo que el hombre es interiormente y sus actos; en la historia ello no es cierto: la serie de sus actos es el hombre mismo... La verdad es que lo exterior no es distinto de lo interior» [13].

61

Desde el propio punto de vista de Hegel, sin embargo, todo esto es incidental con respecto al punto central: o sea, el de que la historia se refiere al desarrollo de la libertad. Y cuando en el pasaje que sigue hace contrastar la juventud con la madurez, sabemos ya, a estas alturas, que no compara meramente su propia sabiduría con la falta de ella de sus alumnos, sino también —y acaso principalmente— su visión de las cosas, que tanto le ha costado, con las tesis de su propia juventud:

«Es más fácil ver las faltas de los individuos, los Estados y el gobierno del mundo que su contenido verdadero. Pues al reprender negativamente se mantiene uno noblemente y con elevado gesto por encima de la cuestión, sin tener que penetrar en ella, esto es, sin haberla captado a ella misma, su parte positiva. Indudablemente, el reproche puede ser fundado; sólo que es mucho más fácil averiguar

[12] *Ibid.*, pág. 300 [ed. orig., págs. 55-8; *vers. cit.*, págs. 28-9].

[13] VG, pág. 66 A; cf. también la pág. 100 A. Hegel se adelanta asimismo a Spengler, tanto por hacer hincapié en la unidad orgánica de todos los aspectos de cada cultura (pág. 121 A, con una apropiada reverencia a Montesquieu), como por llevar la metáfora orgánica mucho más adelante: «El espíritu de un pueblo es un individuo natural; y, como tal, florece, es fuerte, decae y muere» (pág. 67 A); y en la página que sigue desarrolla todavía más este punto, con lenguaje en algunos momentos sumamente parecido al de Spengler.

lo defectuoso que lo sustancial (por ejemplo, en las obras de arte)... Es un signo de la máxima superficialidad encontrar en todas partes lo malo, y no ver en ellas nada de lo afirmativo y genuino. En general, la edad vuelve más benigno; la juventud está siempre insatisfecha; cosa que se debe, en el caso de la edad, a la madurez de juicio, que no sólo tolera lo malo en virtud de su desinterés, sino que, adoctrinado más profundamente por la seriedad de la vida, se ve conducido a lo sustancial y sólido de la cuestión... de modo que la visión que la filosofía nos debe ayudar a alcanzar es la de que el mundo real es como debe ser... Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobernación, la ejecución de su plan, es la historia universal, y la tarea de la filosofía de la historia universal (cuyo supuesto previo es que lo ideal encuentra cumplimiento, que sólo tiene lo que es acorde con la idea) es concebirla. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, se desvanece la apariencia de que el mundo sea un acontecer loco e insensato... La filosofía considerará como cosa corrupta lo que fuera de ella se llama realidad, que muy bien puede parecer, pero que realmente no es en y por sí. Esta visión encierra algo que podría llamarse consuelo frente a la noción de la desventura absoluta, de la locura de lo que ha sucedido. Mas el consuelo es sólo un sustituto de algún mal que no debería haber sucedido, y se encuentra en su medio en lo finito. Por consiguiente, la filosofía no es un consuelo: es más que él, reconcilia y transfigura lo real, que parece ser injusto, en lo racional...» [14]

Hasta llegar a las palabras «la visión... de que el mundo real es como debe ser», todo lo que podría decirse en contra de Hegel es que generaliza excesivamente; pues depende en gran medida de las circunstancias históricas qué es lo que se vea más fácilmente, si lo positivo o lo negativo. Así, tras las polémicas de la Ilustración, y después de haber escrito él mismo los fragmentos sobre la religión popular y «La positividad de la religión cristiana», podía perfectamente parecerle —según lo formulaba en 1800— que «el horrible parloteo en este sentido, con su infinita extensión y su vaciedad interior, se ha vuelto demasiado aburrido y ha perdido todo interés; tanto que más bien sería necesario en nuestros tiempos oír... lo opuesto» (cf. H 12); mas en otro tiempo y lugar, el horrible parloteo, en un sentido completamente distinto, podría hacer necesario que se oyera alguna crítica incisiva.

A la segunda parte de la larga cita que acabamos de hacer podrían oponérsele objeciones mucho más graves; en ella va Hegel contra el espíritu no sólo de sus fragmentos tempranos, sino del prólogo de la *Fenomenología*, en el que había anunciado que «la

[14] VG, págs. 77 y s., A. Cf. 29 y ss., A, 42 A, 48 y 52 A.

filosofía, sin embargo, debe cuidarse mucho de querer ser edificante» (V-PG, I.2, párrafo 4.°); entonces le parecía que los filósofos no han de «dedicarse a la *edificación* y sustituir al párroco» [15], mientras que ahora parece estar haciendo eso justamente. En estas conferencias tiene fácil y frecuentemente a Dios en la boca, e invoca francamente a la filosofía para proporcionarnos más que consuelo, para reconciliarnos con los horrores de la vida y de la historia y para transfigurar lo real —mediante algo que semeja ser un truco verbal.

El propio Hegel no cree que «el mundo real es como debe ser», en ningún sentido usual de estas palabras: esta sentencia se apoya en llamar real y únicamente a «lo que es acorde con la idea»; califica explícitamente de «cosa corrupta» a lo que ordinariamente se llama real (*uirklich*), y que «la filosofía», simplemente, no llamaría así. Lo que reconcilia a Hegel con los terrores de la historia, ¿es realmente una «visión» de las cosas o una mera nueva definición de «real»?

En primer término, debería advertirse que Hegel no aduce esta definición *ad hoc*, en este lugar: viene del famoso prólogo de la *Filosofía del Derecho*, del estudio de esta categoría en la *Lógica* y, aún más allá, de la *Fenomenología*. Pero, todavía antes, procede de Platón y Aristóteles: Platón había enseñado que únicamente eran reales la justicia y la bondad perfectas, los círculos y los cuadrados perfectos (o, dicho con otras palabras, sólo lo que él llamaba las formas); Aristóteles había abandonado la creencia en formas situadas en otro mundo, las encontraba *en* las cosas, como entelequias que pugnan por llegar a realización a través de un desarrollo. Hegel, por su parte, no cree que la pauta del Estado perfecto esté trazada en los cielos (por recoger la famosa observación de Platón en *La república*, 592): lo que sí cree, en cambio, es que hay un concepto del Estado que se realiza en mayor o menor medida en los existentes, y luego insinúa a veces que los Estados que no lo son en el supremo sentido normativo de la palabra no son reales.

Si bien tiene perfectamente sentido decir de un círculo mal trazado que no es realmente un círculo, puesto que la definición de éste se encuentra por todos de un modo preciso, para decir de un Estado cuya constitución no sea satisfactoria que no es realmente un Estado hace falta estirar un poco las cosas, en la mayoría de los casos; pero seguir aún más adelante y declarar que no es real constituye algo absolutamente desorientador. Y si el consuelo y la reconciliación de Hegel con las desventuras y la locura dependieran solamente de semejante redefinición de términos, su filosofía de la historia sería todavía mucho peor de lo que es.

[15] «Aforismo» de Jena n.° 66: *Dok.*, pág. 371, Ros., pág. 552.

62

Las citas que vamos a hacer ahora, todas ellas procedentes de *Die Vernunft in der Geschichte,* explican los puntos más importantes del enfoque de Hegel. La primera («La consideración filosófica de la historia no tiene otro designio que el prescindir de lo incidental»: pág. 29 A) pide un comentario: la traducción corriente de *Das Zufallige* sería «lo accidental», pero «incidental» es igualmente legítimo y en este caso es mucho más claro. Pues toda la historiografía implica la distinción entre lo que realmente importe y lo meramente incidental (y Hegel da lugar a cierta confusión al no separar esta contraposición de la existente entre accidental y necesario): no hay historiador que pueda relacionar todo entre sí; la historiografía precisa siempre de una selección que, verdaderamente, es la de unos pocos acontecimientos de entre un número indefinido de ellos. Mas el historiador que quiera relatar el conjunto de la historia del mundo en ún solo volumen (o, para el caso, en tres o cuatro tiene que ser aún más selectivo; y no estará de más que aclare cuál es su principio de selección: ¿qué naciones ha de incluir?; ¿qué individuos mencionará por su nombre?

Este es el problema con que se enfrenta Hegel en sus lecciones; y es el mismo que no sólo se encuentra frente a quienes sean suficientemente audaces como para escribir una historia del mundo, sino frente a los profesores que dediquen uno o una serie de varios cursos a explicar tal panorama: ¿habría que tratar con cierta extensión la historia búlgara, o mejor la de Atenas?; y ¿habría que mencionar a los bárbaros?; ¿y a Carlomagno?

La solución normal es, sin duda alguna, la siguiente: hay que ir a parar a la propia sociedad; se incluirá lo que parezca «necesario» para el desarrollo de ésta y se omitirá lo carente de importancia. Así, un alemán tratará de Barbarroja y de Carlomagno, mientras que un profesor inglés al que le falte tiempo hablará probablemente de éste, pero no de aquél; ambos mencionarán a César, a Alejandro y Atenas, y ninguno de los dos dedicarán tiempo alguno a Bulgaria. Por lo demás, es bastante dudoso que expongan francamente cuál ha sido su principio de selección y llamen la atención sobre su subjetividad: mucho más probable es que digan que tal *es* la historia del mundo. Y acaso añadan (como lo hacen la mayoría de los profesores norteamericanos de enseñanza secundaria) que su propia sociedad es la más libre que haya existido jamás, sin sentir la más leve inclinación a compararla con ninguna otra sociedad contemporánea que pueda pretender haber alcanzado al menos el mismo gra-

do de libertad, si no mayor; la comparación con otras sociedades pretéritas que eran menos libres es casi inevitable, y si el profesor es británico o norteamericano, presentará la Carta Magna como un hito fundamental. En suma, en casi todos los centros norteamericanos de enseñanza secundaria se enseña la historia como un aumento gradual de la libertad: en concreto, en la evolución de la propia sociedad a que pertenecen maestro y discípulo.

Se ha apuntado frecuentemente lo ridículo que era que Hegel presentase a Prusia como la culminación del desarrollo de la libertad, pero cabe oponer a esta observación dos breves réplicas. En primer lugar, la cuestión dependía enteramente de comparar distintas sociedades *de la década de 1820:* en las conferencias de Hegel no se insinúa, en modo alguno, que la historia no siga adelante, sino todo lo contrario; y en aquella época era menos ridículo escoger Prusia que, por ejemplo, los Estados Unidos, en los que vivía una gran población esclava.

En segundo término, Hegel *no* presenta a Prusia como la culminación del proceso histórico, ni su construcción de la historia universal depende de ningún supuesto implícito de esta índole. No parece posible negar que Alemania se encontraba, mientras vivió Hegel, a la vanguardia de la civilización occidental; pero él no dice que represente el pináculo del proceso de la historia: lo único que cree (y quiere hacer creer) es que, con todos sus muchísimos altibajos, se ha producido un lento y penoso desarrollo hasta llegar a una situación en la que se admite generalmente —por lo menos en la protestante Europa septentrional— que todos los hombres son, en cuanto tales, libres. Y entiende la historia universal como el desarrollo gradual de tal reconocimiento.

Armado de esta visión, dice a sus alumnos que ha habido razón en la historia, que no todo ha sido en vano, que es preciso acercarse al estudio de la historia con esa fe, y que para él, sin embargo, no es mera fe, sino «un resultado que me es conocido porque me es conocida ya la totalidad» (pág. 30).

«Pero tenemos que tomar la historia tal y como es, hemos de ponernos en contacto con ella históricamente, empíricamente» *(ibid.)*; lo cual no quiere decir que pudiese uno acercarse a la historia sin ideas previas en la cabeza: «Incluso el historiador ordinario y mediocre, que acaso crea y pretenda que actúa sólo receptivamente... aporta sus categorías y ve los datos a su través»; y ahora llega el famoso epigrama: «Quien mira al mundo racionalmente lo ve, también *a él,* racional» (pág. 30). O, dicho al revés: «Si se llega uno al mundo con subjetividad, se lo encontrará tal y como uno mismo está constituido; en todas partes se conocerá y verá todo mejor tal

y como debería estar hecho, como debería haber sucedido» (página 32 A).

La gente dice que es una arrogancia tratar de comprender a la Providencia, pero «si es la misma teología la que ha llegado a semejante desesperación, habrá que huir a la filosofía en caso de que se quiera conocer a Dios»; y puesto que existe cierta «tradición de que la sabiduría de Dios ha de reconocerse en la naturaleza», cuánto más lo será, entonces, en la historia humana, ya que ésta es, mucho más que la naturaleza, el reino del espíritu (pág. 42 A). «Tiene que haber llegado, por fin, el momento de comprender ese rico producto de la razón creadora que es la historia universal... Nuestra manera de ver las cosas es, en este sentido, una justificación de Dios, que todavía Leibniz intentaba metafísicamente» (pág. 48).

Cuando se miran todas estas «edificantes» observaciones tanto dentro del conjunto de las lecciones como de los demás escritos de Hegel parece incuestionable que se trataba de meros ademanes. Pues en la Universidad de Berlín, donde pronunció estas conferencias, tenía por colega a Schleiermacher, en quien había reconocido muy tempranamente a un «virtuoso de la edificación» (cf. H 55), y, le gustase o no, eran rivales; Hegel no desdeñó esta competencia, y salpicó las conferencias sobre la filosofía de la historia de observaciones polémicas en las que insinuaba que tenía que defender a Dios y a la divina Providencia frente a los teólogos.

Se trataba de un camino no solamente apuntado en los ensayos de Lessing y de Kant sobre la historia, con sus referencias explícitas a la Providencia, sino también en el celebrado verso de Schiller del poema «Resignación»: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (la historia universal es el juicio universal). Cosa que para Hegel sólo podía significar: tal es el único *Weltgerich;* no hay ningún otro juicio más allá de él. Por su parte, Schopenhauer, que se declaraba ateo, adoptó también el verso de Schiller, pero con un espíritu distinto:

«Si quiere uno saber lo que valen los hombres, en conjunto y en general, considerados moralmente, contémplese su destino en conjunto y en general: éste es necesidades, calamidades, aflicciones, tormentos y muerte. Mas es norma eterna de la justicia: si en conjunto no les faltase todo valor, su destino, tomado en conjunto, no sería tan lastimoso. Y en este sentido podemos decir que el universo mismo es el juicio universal [16].»

Esta es, ciertamente, la sabiduría de los amigos de Job, pero sin Dios. Hegel, aunque habla de Él, es menos moralista, y en este

[16] *Welt als Wille und Vorstellung* [ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Aguilar, s. a.], I, § 63.

aspecto se encuentra más lejos del teísmo popular. Su «teodicea» ve en el mundo mucha menos justicia de la que advierte Schopenhauer: en efecto, no exime a Dios del cargo de crueldad e injusticia, sino que sólo nos llama la atención sobre las circunstancias atenuantes (hay *algo* de razón en la locura de la historia, y el sufrimiento no carece *totalmente* de sentido).

El punto de vista de Hegel se parece a la formulación de Einstein que está grabada sobre una chimenea de Fine Hall, en la Universidad de Princeton: *Raffiniert ist der Herr Gott, aber boshaft ist er nicht,* y que se ha traducido por «Dios es astuto, sin llegar a mezquino» [*«God's sly, but he ain't mean»*]. También cabría traducirla, menos irreverentemente: «Dios es sutil, pero no malévolo»; y, desde luego, no omnipotente. Esto es lo mismo que quiere señalar Hegel, y se puede desmitologizarlo con la misma facilidad que en el caso de Einstein. El gran físico sabe, por los resultados que ha obtenido, que en la naturaleza hay cierta razón; y en sus investigaciones ulteriores se apoya en el supuesto de que se han de encontrar más regularidades susceptibles de tratamiento matemático.

No es fácil descubrirlas, no saltan a la vista, son extremadamente sutiles; pero el mundo no está abandonado a lo meramente accidental [17]. Lo mismo que el físico podría decir, con Hegel, «Quien mira el mundo racionalmente lo ve, también a él, racional», éste podría decir, con Einstein, «Dios es sutil, pero no malévolo».

Para la sutileza Hegel acuñó una expresión famosa: «Puede llamarse el *ardid de la razón* a que deje a las pasiones obrar por sí, sacrificando de este modo y perjudicando a aquello a cuyo través llega a existir» [18]. El núcleo de la cuestión no depende de este antropomorfismo no teológico, ya que en el propio manuscrito de Hegel de estas lecciones se enuncia un poco antes de forma admirablemente lisa y llana: «en la historia del mundo, también las lecciones de los hombres hacen surgir, en general, algo distinto de lo que se proponían» (pág. 88).

El mismo Hegel pone a continuación el ejemplo de la persona que incendia la casa de otra y, sin pretenderlo, produce una conflagración gigantesca (acción que, además, puede hacer que sea castigado); y dice: «Lo único que ha de retenerse de este ejemplo es que en la acción inmediata puede encontrarse algo que exceda a lo que hubiese en la voluntad y la conciencia del agente» (pág. 89). Y aná-

[17] Es preciso no interpretar la formulación de Einstein como si fuese una teología solemne: el profesor V. Bargmann recuerda que Einstein le dijo en una ocasión: *«Manchmal glaube ich, er ist doch boshaft, weil er uns an der Nase herumführt»* (A veces creo que después de todo es malévolo, porque nos lleva de la nariz de un lado para otro).

[18] VG, pág. 105 A.

logamente, la importancia de los individuos histórico-universales no es reducible a sus designios: hay momentos en que los pueden haber arrastrado en gran medida la ambición y otras pasiones; pero también han dado origen a resultados que no pretendían y, por lejos que haya estado de su conciencia, han contribuido, a la larga, al desarrollo de la libertad en el mundo moderno.

Los *individuos histórico-universales* tampoco son unas entidades misteriosas: son simplemente los individuos que aparecen en una historia universal de extensión moderada. En una exposición tan sumamente concentrada como son estas historias pueden omitirse sin daño —y, en realidad, hay que dejarlos fuera— algunos reyes verdaderamente admirables (por no hablar de figuras no políticas); en tanto que otros, cuya personalidad moral no es necesario que haya sido nada mejor, han ejercido consecuencias histórico-universales y, por consiguiente, tienen que incluirse. Y lo mismo sucede con los pueblos histórico-universales.

No siendo ningún envidioso Tersites, Hegel fue más allá de lo necesario en la dirección opuesta y llegó a lo rapsódico (véanse las páginas 97 y ss.); pero de estos pasajes sólo tenemos los apuntes de los alumnos, y cabe que en aquella conferencia se haya pasado un poco. Lo que dice encaja perfectamente en *algunos* de aquellos individuos (por ejemplo, en Pericles, de entre los que él conocía, y en Lincoln, entre los que no llegó a conocer), pero también resulta sensato cuando se aplica a Alejandro o a César.

63

Al estudiar la filosofía hegeliana de la historia habrá que recordar siempre que, para él, la historia no es todo, sino que meramente ocupa un nicho de su sistema: hay en él otros puntos de vista, como se ve por un pasaje de estas lecciones en el que plantea el mismo contraste que presentó más tarde Kierkegaard en un famoso pasaje de su *Post-scriptum acientífico final*[19]:

«Cuando, por ejemplo, vemos a un hombre arrodillarse y orar ante un ídolo, aun siendo el contenido de tal actitud cosa reprensible ante la razón, podemos, sin embargo, retener su sentimiento, el que allí dentro vive, y decir que este sentimiento tiene el mismo valor que el del cristiano, que adora el reflejo *[Abglanz]* de la verdad, y que el del filósofo, que ahonda en la verdad eterna con su pensadora razón. Sólo los objetos son distintos; pero el sentimiento subjetivo es uno y el mismo» (51 A).

[19] Princeton University Press, 1944, págs. 179 y s.

Hegel, desde luego, pasa inmediatamente a subrayar que el sentimiento no es todo, y que «cuando tenemos ante nosotros la lucha de los griegos contra los persas... nos damos cuenta perfectamente de lo que nos interesa: a saber, ver a los griegos liberados de la barbarie» (pág. 52 A). En la historia lo que nos ocupa son los resultados objetivos de los actos, no los sentimientos meramente subjetivos; verdaderamente, los sentimientos de los hombres que se enfrentaron en Maratón apenas incumben al historiador, y se pasan por alto enteramente los de los combatientes de batallas no destinadas a convertirse en histórico-universales.

«Si bien, pues, nos resignamos a ver sacrificadas las individualidades, sus propósitos y la satisfacción de ellos, a ver abandonada su felicidad el reino de las fuerzas naturales (y, por tanto, al acaso que le es propio), y a considerar a los individuos en general como medios, con todo, hay en ellos un costado que vacilamos en mirar sólo desde este punto de vista, incluso frente a lo más elevado [la libertad, posiblemente]; pues en ellos habría algo decididamente no subordinado, algo en sí mismo eterno, divino: es la *Moralität*, la *Sittlichkeit*, la religiosidad» (págs. 105 y s.).

Además, los seres humanos «participan en esta finalidad racional misma y son, justamente por ello, fines en sí mismos: fines en sí no sólo formalmente... sino que los hombres, los individuos, son también fines en sí mismos de acuerdo con el contenido de la finalidad»[20], pues la libertad que se juega en la historia es, después de todo, la libertad *humana*.

Una vez más vuelve Hegel al punto de vista ahistórico: «La religiosidad, la *Sittlichkeit* de una vida limitada (un pastor, o un campesino), con su concentrada intimidad y su limitación a unas pocas relaciones vitales simplicísimas, tiene un valor infinito, el mismo que la religiosidad y *Sittlichkeit* de un conocimiento cultivado y una existencia rica en ámbito de referencias y acciones. Este centro interior, esta simple región del derecho de la libertad subjetiva, el hogar del querer, del resolverse y del hacer, el contenido abstracto de conciencia, aquello en que se encierran la culpa y el valor del individuo, su juicio eterno, permanece intocado y a salvo del estrépito de la historia universal; mas no sólo de los cambios exteriores y temporales, sino incluso de los que conlleva consigo la misma absoluta necesidad del concepto de libertad» (pág. 109).

En el margen del manuscrito anotó Hegel a este pasaje: «La *Sittlichkeit* en su verdadera forma, en el Estado.» Idea que toca repetidamente en estas conferencias, aunque la desarrolle más a fondo

[20] VG, pág. 106. En el punto en que empiezan las tres líneas y media que omitimos había escrito Hegel al margen del manuscrito: «véase Kant».

en la *Filosofía del Derecho,* y que, en cualquier caso, merece que la expongamos algo en la presente obra.

El Estado bien constituido «reúne los intereses privados de los ciudadanos con sus intereses generales» (pág. 86): «Es la realidad en la que el individuo tiene su libertad y goza de ella» (pág. 111 A); «Todo lo que es el hombre se lo debe al Estado... Todo valor que tenga el hombre, toda realidad espiritual, la tiene solamente merced al Estado» *(ibid.)*; «La razón tiene un interés absoluto en que exista esta totalidad ética, y en este interés estriban el derecho y el mérito de los héroes de fundar Estados» (pág. 112 A); «Sólo sobre este suelo, es decir, en el Estado, pueden existir el arte y la religión.... En la historia universal únicamente puede hablarse de pueblos que hayan constituido un Estado... Ciertamente, todos los grandes hombres se han formado en la soledad, mas sólo elaborando por sí lo que el Estado había creado ya» (pág. 113 A); «Así pues, el Estado es el objeto determinado con más precisión de toda la historia universal en el que la libertad recibe su objetividad» (página 115); «El ciudadano ateniense hacía algo así como por instinto lo que le correspondía hacer... Pero la *Sittlichkeit* es el deber..., la segunda naturaleza —como se la ha llamado justamente—; pues la primera naturaleza del hombre es su ser inmediato, animal» (páginas 115 y s., A).

Al llegar a este punto dejamos atrás los apuntes de clase y volvemos al manuscrito de Hegel; en él toma nota de «lo directamente opuesto a nuestro concepto de que el Estado es la realización de la libertad: a saber, la tesis de que el hombre sería libre por naturaleza... Esto de que el hombre sea libre por naturaleza tiene toda la razón en el sentido de que lo es de acuerdo con su concepto, mas, precisamente por eso, sólo de acuerdo con su destino [21], esto es, sólo *en sí*». Es cierto que hay gente que ha supuesto la existencia de un Estado de naturaleza, pero difícilmente podría ser una situación histórica que pudiera realmente encontrarse en algún lugar. «Se pueden señalar, sin duda alguna, situaciones de salvajismo, pero resultan estar ligadas a las pasiones de la brutalidad y los actos de violencia, y a la vez, en cualquier caso y por incultas que sean, vinculadas y regulaciones sociales, de las que se dice que limitan la libertad» (pág. 116).

El Estado tiene mucha importancia en la filosofía de Hegel porque, según sostiene, es la realización de la libertad, y porque sólo él haría posible el desarrollo ulterior del espíritu, el reino del espíritu absoluto. De ahí la hiperbólica sentencia de que toda la realidad espiritual y todo el valor del hombre dependen del Estado: Hegel se refiere, en concreto, a la dimensión ético-moral y al arte, la religión y la filosofía; pero pasando más allá de ello, piensa que el Estado es el hogar de todo lo que eleva al hombre por encima de la brutalidad de las bestias.

[21] *Bestimmung* puede verterse también por «determinación», e incluso por «definición»; y en el título del famoso libro de Fichte se traduce como aquí lo hacemos: *El destino del hombre.*

Se opone a la opinión de que el hombre es libre por naturaleza y de que el Estado coarta tal libertad: sin él, la libertad no pasa de ser el destino del hombre, sin él la libertad no es real. Ciento cuarenta años después podría haber señalado el colapso del Estado en el Congo; mas no para insinuar (en contra de los hechos) que aquel Estado que se había hundido había sido bueno y había hecho real la libertad de quienes vivían en él (pues, evidentemente, había sido únicamente para hacer ver que semejante colapso y la súbita eliminación de las restricciones vinculadas al Estado no significan la libertad: para garantizarla, mantener la seguridad y hacer posible el desarrollo del arte y de la filosofía se requiere un Estado bien constituido.

«Con objeto de... asentar la justicia, asegurar la tranquilidad doméstica, subvenir a la defensa común, promover el bienestar general y *garantizar las bendiciones de la libertad*», quienes formularon y ratificaron la Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica no juzgaron conveniente ni posible sustituir la dominación británica por la anarquía, volver a la naturaleza y abolir todos los Estados y todas las restricciones, sino que instituyeron un Estado. Y el que unas personas que veneran su Constitución y aprenden de niños este preámbulo de memoria encuentren perversas la vinculación que establece Hegel entre el Estado y la libertad, y hablen como si fuese evidente que el Estado meramente recorta nuestra libertad natural, constituye un triunfo de la irreflexión, que vale para ilustrar la bancarrota de todo sentido común que se enorgullezca de mofarse de la filosofía.

64

Interesa advertir que la mayoría de los pasajes que han ofendido algunos oídos provienen de los apuntes de los alumnos, no del manuscrito de Hegel. Cosa que también sucede con las observaciones que siguen, en las que se reasume la antigua polémica de Hegel contra la filosofía moral de Kant (que carecería de contenido) y se halla la *Sittlichkeit* en la vida concreta de una comunidad.

«...La moralidad del individuo estriba, entonces, en que cumpla los deberes de su puesto, cosa que es bastante fácil de saber; el

puesto determina cuáles serán los deberes... Investigar en qué consistiría el deber sería una cavilación innecesaria; y en la proclividad a considerar lo moral como algo difícil ha de reconocerse, antes bien, el afán de librarse de los propios deberes. Todo individuo tiene su *puesto*, y sabe qué formas de actuar son justas y honorables...» (página 94 A).

Como ejemplos de «casos corrientes» cita Hegel la conducta de los hijos con respecto a sus padres y la situación de alguien que deba a otro una suma de dinero: «Aquí no hay dificultad alguna. El terreno del deber es la vida cívica», y el individuo tiene que asimilar las costumbres *(Sitten)* y la *Sittlichkeit* —o los *mores* y la moralidad— de su pueblo[22].

Ahora esboza Hegel de unos pocos trazos audaces lo que se describe con una extensión inmensa en *The Lonely Crowd* [«La muchedumbre solitaria»] llamándolo «dirección por la tradición». Mas en la medida en que él mismo admita esta orientación le lleva a uno a pensar que los tiempos han cambiado, y que se han multiplicado las situaciones en las que, incluso en la vida ordinaria, ya no es fácil saber cuál sea el propio deber.

Frente al gran enigma de Kierkegaard, el de qué había de hacer Abraham cuando Dios le pidió que sacrificase a su amado hijo, es posible que muchas personas sensibles y reflexivas sigan estando de acuerdo con la convincente respuesta de Kant, publicada cuarenta y cinco años antes de *Temor y temblor* (1843), en *El conflicto de las Facultades:* «Abraham hubiera debido contestar a esa voz supuestamente divina, aunque resonase procedente del cielo (visible): 'Es completamente seguro que no debo matar a mi buen hijo; pero de que tú que te me apareces seas Dios ni estoy seguro ni puedo llegar a estarlo'»[23].

Al libro de Kierkegaard, sin embargo, le ha llegado su momento cuando millones de personas se han encontrado en situaciones en las que se sentían inseguras, de hecho (incluso aun cuando Kant tuviese razón diciendo que no tenían por qué sentir tal inseguridad), sobre si deberían o no denunciar a sus padres ante las autoridades, sobre cómo deberían comportarse con sus vecinos judíos o no conformistas, con la gente tildada públicamente de comunistas, con quienes hayan invocado la *Fifth Amendment* [«Quinta Enmienda» (de la

22 VG, pág. 95 A; cf. 67 A, así como la idea, expresada en el prólogo de la *Fenomenología*, de que el individuo tiene que asimilar la obra del espíritu universal.

23 Edición original, 1798, págs. 102 y s. [vers. cast., Buenos Aires, Losada, 1963, pág. 83] (es la tercera nota a pie de página del apartado que lleva por título «*Friedens-Abschluss und Beilegung des Streits der Fakultäten* [Convenio de paz y solución del conflicto de las Facultades]»).

Constitución de los EE. UU. de Norteamérica)] * o con respecto a los negros. ¿Cuándo puede permitirse la desobediencia civil?; ¿cuándo constituye un deber?

Hegel no asumió que la *Sittlichkeit* dirigida por la tradición fuese el alfa y omega de la filosofía moral: enamorado de la tragedia como estaba, no podía haber pensado de tal modo; y la filosofía de la historia era un lugar apropiado para tomar nota de las limitaciones de semejante ética.

«En el decurso de la historia, un momento esencial es la conservación de un pueblo, un Estado, y la de las ordenadas esferas de su vida... El otro momento, sin embargo, consiste en el quebrantamiento de la estabilidad del espíritu de un pueblo tal como era, por haberse agotado y quedado exhausto, en el avance de la historia universal, del espíritu universal... que está vinculado, empero, a una degradación, demolición y destrucción del modo de la realidad que hubiera habido hasta entonces... Allí es precisamente donde surgen las grandes colisiones de los deberes, las leyes y los derechos vigentes y reconocidos con las posibilidades que se opongan a tal sistema...» (págs. 96 y s., A).

En las épocas de transición las viejas *mores* dejan de ofrecer seguridad, y el mundo ético queda hendido por trágicas colisiones. Y parece evidente que lo que Hegel todavía consideraba casi sin importancia para la vida de sus oyentes constituye algo que afecta inmediata y vitalmente a los jóvenes que (en parte por esta razón) se sienten atraídos por el existencialismo. Si bien la filosofía moral británica continúa apoyándose, incluso tras la Segunda Guerra Mundial, en el supuesto de Hegel según el cual en los casos corrientes no hay gran dificultad para averiguar lo que es justo o bueno, Sartre ha seguido a Kierkegaard en su detenerse ante todo en los casos excepcionales, los no corrientes, los que son más interesantes y en modo alguno son tan fáciles de resolver. Y a partir de la Segunda Guerra Mundial lo extraordinario ya no es excepcional.

Hegel menciona en sus conferencias dos figuras ligadas a grandes colisiones: la de Sócrates y Antígona. «Así, en su período de florecimiento, en su serena *Sittlichkeit*, los griegos carecían del concepto de libertad general..., *Moralität* o conciencia: faltaba la *Moralität*, que es retorno del espíritu en sí, reflexión, huida del espíritu a su propio fuero, cosa que comenzó sólo con *Sócrates*» (pág. 71 A); y en estas mismas conferencias dijo más adelante: «A Sócrates se le celebra como maestro de moralidad, pero más bien es el *inventor*

* Es una cláusula que protege a las personas acusadas de delitos graves, salvaguardando especialmente el ejercicio efectivo de sus posibilidades de defensa en Derecho. *(N. del T.)*

de la Moral[*ität*]» [24]. En cuanto campeón de un nuevo principio fue una figura histórico-universal que ha acabado por triunfar póstumamente; pero también fue una figura trágica [25] a la que se dio muerte.

Antígona, por el contrario, se opuso a un tirano en nombre de una *Sittlichkeit* inmemorial. «La Antígona de Sófocles dice: los mandamientos divinos no son de ayer ni de hoy, no, sino que viven sin fin y nadie podría decir de dónde han venido. Las leyes de la *Sittlichkeit* no son casuales, sino lo racional mismo» (pág. 112 A). Aquí no encontramos referencia al martirio de Antígona; pero en otros lugares, desde luego, Hegel habló de él muchas veces (en modo alguno solamente en la *Fenomenología*, como hemos visto en H 30).

Esta es una manera de pasar de la historia al reino del espíritu absoluto tan buena como cualquiera otra: las reiteradas alabanzas que hace Hegel de la *Antígona* de Sófocles pueden valer para redondear su visión del Estado (por más que todos estos pasajes procedan de sus lecciones sobre los dominios del espíritu absoluto). Por otra parte, en caso de haber sido tan estatista y totalitario como se le ha llamado, ¿cómo hubiera sido posible que le gustase tanto esta obra, que es un cantar de los cantares sobre la desobediencia civil? El llamaba a esta tragedia «una de las obras de arte más sublimes y más excelentes en todos los aspectos de toda la historia» y «el ejemplo absoluto de la tragedia» [26]; y también hablaba de «la celestial Antígona, la figura más soberana que ha aparecido jamás sobre la tierra» [27].

Para comprender la forma de ver Hegel la historia es preciso recordar siempre la estructura general del sistema; y, como puede verse en este ejemplo, basta tener un poco en cuenta lo que dice en sus conferencias sobre los tres reinos del espíritu absoluto para disipar de un golpe muchos errores sobre su filosofía de la historia y del Estado. En la última y breve cita que hemos reproducido no hay ambigüedad alguna, jerga metafísica ni inseguridad de ninguna clase, y constituye una clave a la par de cualquier otra acerca de lo que Hegel quería y lo que no quería decir cuando hablaba del Estado.

Desde otro punto de vista, esta forma de ensalzar a «la celestial Antígona» ofrece un inmenso interés; pues la manera en que lo expresa hace casi imposible no pensar en Jesús, y no advertir que aquí coloca a Antígona por encima de él.

[24] Ed. de Glockner, XI, pág. 350.
[25] *Historia de la Filosofía*, ed. de Glockner, XVIII, pág. 119.
[26] *Aesthetik*, II, ed. de Glockner, XIII, pág. 51, y *Filosofía de la religión*, II, ed. de Glockner, XVI, pág. 133. Cf. también el pasaje citado en H 13 de la *Aesthetik*, XIV, pág. 556.
[27] *Historia de la filosofía*, II, ed. de Glockner, XVIII, pág. 114.

65

Con gran frecuencia se ha malentendido la forma en que Hegel trata al cristianismo. Lo considera la suprema de las religiones, ya que le parece que es la que se acerca más a la verdad cuya comprensión final corresponde a su filosofía; y sus referencias al judaísmo y al Islam no revelan comprensión simpatizante alguna, sino que son palmariamente injustas: como casi todos los demás autores que escribieron sobre estas religiones a lo largo del período que comprende la Ilustración y el siglo XIX, solamente compara al judaísmo y al cristianismo para afirmar la superioridad de este último [28].

En relación con la filosofía, sin embargo, la religión, incluida la cristiana, es como un niño comparado con un hombre: constituye una anticipación en forma incipiente de lo que encuentra su expresión madura en la filosofía. Así, en las propias conferencias sobre la historia de que nos venimos ocupando compara Hegel los tres reinos del espíritu absoluto (págs. 124 y s., A); atiende primero a la religión y continúa luego:

«La segunda forma de la reunión de lo objetivo y lo subjetivo en el espíritu es el *arte;* éste se adentra más en la realidad y la sensorialidad que la religión, y en su compostura de mayor dignidad tiene que representar; pero no, ciertamente, el espíritu de Dios, sino la forma del dios y luego, en general, lo divino y lo espiritual: lo divino se hace intuible merced a ella...

»Mas lo verdadero no sólo alcanza la noción y el sentimiento, como en la religión, y la intuición, como en el arte, sino el espíritu pensador; y de este modo llegamos a la tercera forma de la reunión, la *filosofía,* que es, por consiguiente, la formación más elevada, libre y sabia.»

En la filosofía se trascienden las nociones míticas *(Vorstellungen)* y el sentimiento subjetivo *(Gefühl)*, así como la intuición *(Anschauung)*, para llegar, por fin, a una genuina comprensión. El que Hegel se valga de las categorías cristianas no implica jamás que acepte la fe cristiana en lo sobrenatural o en los milagros, ni en la encarnación y la resurrección: simplemente, los mitos cristianos le parecen ser más sugestivos y unas anticipaciones más apropiadas de su filosofía que los de otras religiones; y hasta —ocasionalmente— se recreaba con acentos edificantes, tanto como recurso para hacer ver a sus alumnos que sus propias ideas no eran tan arbitrarias y

[28] Por ejemplo, VG, págs. 58 A, 126 y s., A, y 133 A.

anti-intuitivas como podría parecer que como medio de polemizar un poco contra los teólogos.

Es evidente que la expresión (del pasaje que acabamos de citar acerca del arte) «la forma del dios» se refiere primariamente a la escultura griega; en cuanto a «lo divino», incluye decididamente a Antígona y a la Ifigenia goethiana (cf. H 7): Hegel no siente nunca los escrúpulos de llamar divina a la *Sittlichkeit*, como cuando dice, por ejemplo, que «lo ético [*das Sittliche*] es lo divino de la religión en cuanto acción»[29].

Veamos la forma en que introduce el breve apartado de la *Enciclopedia* sobre «La religión revelada». Al llegar a este punto no sólo se encuentran ya atrás la Lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu subjetivo, sino también el espíritu objetivo, con su estudio del Estado y las observaciones del paso sobre la historia: nos encontramos en el reino del espíritu absoluto, y las cinco páginas sobre el arte abren ahora paso a otras cinco sobre La religión revelada». Este parágrafo comienza de una forma que sacada de su contexto sonaría verdaderamente pía: una vez más insiste Hegel en la importancia de *conocer* a Dios y ataca a los teólogos que se facilitan descaradamente las cosas al pretender «que el hombre no puede conocer a Dios»; frente a ellos, hace hincapié en que toda la doctrina de la revelación se centra en que Dios no es celoso, sino que se da a conocer (con lo cual suena más a ortodoxo que muchos teólogos, empleando así un recurso ya utilizado por David Hume en sus *Diálogos*). Pero llega luego a la conclusión:

«Para captar en el pensamiento con justeza y precisión que Dios es espíritu se requiere una especulación radical [tal es la extraña forma que tiene Hegel de decir que se requiere la *filosofía:* esto es, no la teología, de la que se había burlado en la frase inmediatamente anterior], pues, por lo pronto, aquella proposición conlleva estas otras, Dios es Dios sólo en la medida en que se sabe a sí mismo; su saberse es, además, una autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene *de* Dios, que avanza hasta el saberse del hombre *en* Dios» (§ 564).

¿Qué quiere esto decir sino que Dios no se conoce a sí mismo hasta que el hombre lo conoce?; y, puesto que «Dios es Dios sólo en la medida en que se sabe a sí mismo», Dios solamente llega a ser cuando el hombre «sabe» de él. Por ello ha llamado Findlay a Hegel «el filósofo... del humanismo liberal»[30]; y si bien puede uno

[29] *Aesthetik.*, ed. de Glockner, XII, pág. 316.

[30] *Hegel*, pág. 354; cf. el raciocinio en que se apoya esta conclusión en la pág. 342. (Si bien no estoy de acuerdo con diversas opiniones que expresa Findlay en esta última página, no cabe duda de que su interpretación no sobrenatural es exacta.)

cavilar acerca de lo de «liberal» (pues el temperamento del Hegel de la madurez era más conservador que liberal), cabe caracterizar sin riesgos su actitud religiosa como una forma de humanismo.

De igual manera que no decimos que el hombre sea un estadio del desarrollo del embrión, sino que éste es un estadio del desarrollo del hombre, Hegel no llama, a la fuerza que acaba por convertirse en espíritu al desarrollarse el hombre, algo así como un estadio tardío de la evolución de cierto *élan vital*, sino que habla a veces de las manifestaciones prehumanas de esta fuerza como de manifestaciones del espíritu. Sin embargo, en un sentido más restringido no deberíamos llamar de espíritu hasta llegar al hombre; y, por consiguiente, sólo llama «filosofía del espíritu» a la tercera parte de su sistema; cosa que también indica en las lecciones sobre la historia: «El reino del espíritu es lo que el hombre crea» (pág. 50 A); y en otro pasaje llega a decir: «El *espíritu universal* es el espíritu del universo tal y como se explicita en la conciencia humana» (página 60 A[31]).

Ello no hubiese originado mala inteligencia alguna si no hubiera sido por las ocasionales referencias de Hegel a Dios. Había elegido la palabra «espíritu» fuertemente influido por las connotaciones religiosas de semejante término. Pues ¿cómo *había* de llamar a la fuerza cuyas manifestaciones quería rastrear principalmente en la esfera ética, en la historia, el arte, la religión y la filosofía, pero de la que tendría también que poder hablar razonablemente en el estudio de la naturaleza? «Espíritu» servía admirablemente para ello, y de un golpe vinculaba el pensamiento de Hegel no sólo con la tradición cristiana, sino asimismo con la poesía decididamente acristiana, humanista, de Goethe, Schiller y Hölderlin: sus poemas estaban llenos de referencias al *Geist* (no siempre en singular, pero sí en la mayoría de los casos); y además, *Geist* conservaba también el significado de *gift* [veneno]: por ejemplo, cuando Mefistófeles, adoctrinando a un joven estudiante, deja el «tono árido» y dice que «es fácil captar el espíritu de la medicina» (verso 2011).

Geist, lo mismo que el latino *spiritus*, el griego *pneuma* y el hebreo *ruaj* (pero a diferencia de *mens, nous* y *logos*), significa también aliento y viento, es esencialmente una fuerza móvil y la esencia de la vida; etimológicamente está asimismo relacionado con *yeast* [levadura, fermento] y con «geiser», y conceptualmente está vinculado a la noción de fermento y de fuerza eruptiva[32]. Podía también

[31] Ya ROSENKRANZ advirtió que Hegel, al hablar del *Weltgeist*, «no quería decir Dios, sino el conjunto de la humanidad» (pág. 206).

[32] Cf. el artículo de R. HILDEBRAND sobre *Geist* en el *Deutsches Wörterbuch de* GRIMM (editado como separata en Halle, 1926) y la larga nota a pie de página de mi *Nietzsche* (1950), pág. 207 (ed. Meridian, pág. 385).

hablarse, como Goethe lo había hecho sarcásticamente en el *Fausto* (esto es, en el fragmento publicado en 1790, del «espíritu de los tiempos»; y merecen citarse los versos que dirige Fausto a Wagner, ya que muestran las posibilidades que abre el uso de este término:

> Eso que el espíritu de los tiempos llamáis
> el propio espíritu es de los señores
> en el fondo, en que los tiempos se reflejan (577 y siguientes).

Una vez elegida esta palabra, tan eminentemente sugestiva, Hegel no pudo resistir en ocasiones la tentación de equipararla a la de Dios, en lugar de decir claramente: no creo en Dios, me basta el espíritu. Por lo demás, contaba con multitud de precedentes de este uso no ortodoxo y ocasional de «Dios»: los griegos habían manejado con bastante libertad *theos* y *theoi* (Hegel ha escrito cosas acerca de los dioses en Homero que son verdaderamente excelentes, y todavía dignas de ser leídas, tanto por quienes se interesen por los griegos como por los que se preocupen por la concepción hegeliana de Dios, los dioses y lo divino)[33]; Esquilo y Sófocles, Platón y Aristóteles habían empleado tales términos libremente, y Gilbert Murray observa en su soberbia obra *Five Stages of Greek Religion* [«Cinco etapas de la religión griega»] lo siguiente: «El metafísico podría sostener que su teología es mucho más profunda que aquella a la que estamos acostumbrados, ya que, al parecer, no establecen diferencias concretas entre *hoi theoi* [los dioses], *ho theos* [el dios] y *to theion* [lo divino, expresión que también Hegel gusta de utilizar]: instintivamente no aceptan que las humanas distinciones entre 'el' y 'lo', ni entre 'uno' y 'muchos' se apliquen a lo divino»[34].

Además de sus amados griegos, Hegel tenía ante la vista el ejemplo de Spinoza y (en su propia época) el de la poesía de Goethe, Schiller y Hölderlin, a los que también gustaba hablar de dioses y de lo divino. De modo que él también habló algunas veces de Dios y, con mayor frecuencia, de lo divino; mas, debido a su ocasional complacencia en insistir en que realmente se encontraba más cercano a esta o aquella tradición cristiana que algunos teólogos de su tiempo, se le ha tomado a veces por cristiano.

Es innegable que, a su vez, ha constituido un precedente para teólogos tales como Tillich y Bultmann; pero si es que se considera reprensible el proceder de los tres, sigue habiendo importantes diferencias en favor de Hegel: lo que él hizo muy ocasionalmente, de pasada, como forma de ser *geistreich*, estos otros lo han convertido

[33] *Aesthetik*, ed. de Glockner, XII, sobre todo las págs. 302 y ss., y XIII, especialmente las págs. 60 y ss.
[34] Ed. en Anchor Books, pág. 67.

en una ocupación a la que se han dedicado plenamente; y, cuando se considera la gravitación total y el tenor de su obra, es claro que era mucho menos probable que se lo malentendiera en su época. Mas, por encima de todo, lejos de tratar a la última filosofía aparecida como una notable anticipación del cristianismo (con la sola condición de reinterpretar éste sobre la base de tal filosofía), Hegel trazaba justamente el cuadro opuesto: en su sistema trataba al cristianismo como una anticipación en forma mitológica —al nivel de nociones vagas y de sentimientos— de verdades articuladas en la filosofía.

La culminación de la filosofía de Hegel no es la filosofía de la historia ni la de la religión, sino la historia de la filosofía. A ella vamos a volver ahora la mirada; su interés es muy grande, pero como no ofrece grandes dificultades nos ocuparemos de ella brevemente.

66

La *Historia de la filosofía* de Hegel comienza con unas conferencias introductorias verdaderamente extraordinarias, de que trataremos en último lugar y que se han publicado recientemente en edición crítica de Hoffmeister, en alemán, formando un volumen de alrededor de trescientas páginas. Para el resto seguimos teniendo que valernos de los tres tomos de la edición publicada el siglo pasado, reimpresos sin modificación alguna en la edición publicada bajo la dirección de Glockner.

La distribución del espacio es sorprendente, pero reveladora. A las filosofías china e india se les dedica poco más de 30 páginas; a la griega, unas 930; a la filosofía medieval, justo por encima de 100, y a la moderna, de Bacon a Hegel, menos de 430.

A la filosofía griega hasta llegar a Sócrates, casi 300 páginas; a Sócrates y los socráticos (megáricos, cirenaicos y cínicos), unas 130; a Platón también alrededor de 130 páginas, y lo mismo a Aristóteles. En cuanto al «dogmatismo y escepticismo» (estoicos, epicúreos, la Academia y los escépticos), del orden de las 165 páginas, y al neoplatonismo (de Filón a Proclo y a sus sucesores), 94.

La introducción a la filosofía medieval abarca 21 páginas. La filosofía árabe y judía, 11; la Escolástica [cristiana], 80 páginas, entre ellas siete sobre San Anselmo, justo por encima de una sobre Santo Tomás y cinco sobre Occam. En lo que se refiere a la filosofía del Renacimiento, incluidos Pomponazzi, Ficino y G. Bruno (con 20 páginas), Vanini (con 6) y Pedro Ramus, un total de cerca de 40 páginas.

En la última parte, la dedicada a la filosofía moderna, a muchos filósofos apenas se hace otra cosa que mencionarlos. Los que reciben una atención detallada son: Bacon (18 páginas), Jacob Böhme (32), Descartes (37), Spinoza (43), Malebranche (6), Locke (22), Hobbes (5), Leibniz (24), Wolf (8), Berkeley (5), Hume (7), Jacobi (16), Kant (60), Fichte (30), Krug (8 líneas), Fries (3 líneas), Schelling (38 páginas) y el «Resultado», que comienza con las palabras: «El punto de vista actual de la filosofía...» (8 páginas).

En suma: la filosofía griega ocupa casi dos tercios de la historia de la filosofía occidental; los presocráticos reciben una extensión triple de la dedicada a la filosofía medieval y a la del Renacimiento juntas; ningún filósofo medieval interesaba verdaderamente a Hegel, y de todo aquel período de cerca de mil años nada le parecía tan importante como el argumento ontológico anselmiano de la existencia de Dios.

En las historias actuales de la filosofía ni a Giordano Bruno ni a Jacob Böhme se les dedicaría una atención comparable a la de él; ni tampoco se detendría la mirada en el neoplatonismo más que en todos los filósofos británicos juntos. A Kant se le adjudica la mitad del espacio sobre que se extiende Platón (y lo mismo Aristóteles); en cuanto al conjunto de la «filosofía alemana reciente» (Kant incluido), sólo ocupa un poco más que cualquiera de aquellos dos filósofos (Platón y Aristóteles).

Es un lugar común percartarse de que donde menos es de fiar el propio juicio es al llegar al pasado más reciente y a los propios contemporáneos; de modo que no habría que sorprenderse mucho si Hegel dejase fuera algunos de los filósofos que parecen ahora de primera magnitud. Así, al comienzo de *A Hundred Years of Philosophy* [«Cien años de filosofía»], ha dicho John Passmore: «Constituye una reflexión saludable pensar que, de haber escrito este libro en 1800, es probable que hubiese relegado a Berkeley y a Hume a unas pocas líneas, con objeto de dedicar el máximo de atención posible a Dugald Stewart; y que en 1850 el centro de mis intereses se hubiera desplazado a Sir William Hamilton» (págs. 7 y s.); y hace observar también que «[J. Stuart] Mill no sabía prácticamente nada de Hume» y que el «interés por Hume comienza con la edición de sus obras cuidada por T. H. Green y T. H. Grose (1874); en cuanto a Berkeley... apenas se lo consideraba como filósofo hasta que se publicó la edición debida a A. C. Fraser (1871)» (pág. 11).

Agrada, pues, ver que Hegel dedicó a Hume siete páginas, a Berkeley cinco y a Dugald Stewart página y media. Por su parte, Krug, a quien el joven Hegel había atacado antaño (véase H 17), publicó entre 1827 y 1829 su *Allgemeines Handwöterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*[35], en cinco tomos, en el que concedía a Stewart alrededor de un tercio de página, a Berkeley un poco más de una y a Hume más de tres; también dedicaba a Locke unas tres páginas; Fichte pasaba de las tres y Hegel tenía dos (muy poco amistosas, naturalmente).

No debe sorprender demasiado que tanto Krug como Hegel quedaran mejor de lo que Passmore cree que le ocurriría a él: uno se mueve dentro de una tradición, pero si bien la filosofía británica no formaba parte de la corriente principal de la tradición filosófica alemana en los días de Hegel, Kant había destacado lo mismo a Berkeley que a Hume, que ya no podían ser pasados por alto (a través de él habían logrado un puesto en la tradición).

Hegel, desde luego, hizo algo más que meramente incluir a Hume: le consideró el máximo representante de una de las principales maneras de entender la filosofía; en concreto, de una de las cuatro que eligió para su análisis en la parte preliminar de la *Enciclopedia* (véase H 19).

Incluso en Inglaterra no es cierto que el interés por Berkeley «comience con» la década de 1870, como insinúa Passmore: en 1857, George Henry Lewes dedicaba veinte páginas a Berkeley y otras tantas a Hume, pero ninguna a Stewart, en *The Biographical History of Philosophy* [«La historia biográfica de la Filosofía»][36]. Por supuesto, Lewes había estado en Alemania, había dedicado uno de sus primeros ensayos a exponer elogiosamente la *Aesthetik* de Hegel y en 1855 había publicado lo que se suele considerar su obra más importante, una *Vida de Goethe;* a lo que se añade que George Eliot (Mary Ann Evans), por cuya causa abandonó a su mujer en 1854, había trasladado al inglés las obras fundamentales de dos de los discípulos más destacados de Hegel: la *Vida de Jesús* de D. F. Strauss (la traducción es de 1846) y *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach (traducida en 1854).

Por su parte, de T. H. Green (a cuya edición de las obras de Hume atribuye Passmore el origen del interés por la filosofía de Hume) se ha dicho muy adecuadamente que ha sido «el más típico representante inglés de la escuela llamada neokantiana o neohegeliana»[37]; al parecer, los británicos han descubierto la importancia filosófica de Hume a través de Kant y de Hegel.

A este último se le ha acusado, a veces, de que creía ver sus ideas ya en sus predecesores. Es preciso no dejar de lado la esencial generosidad de tal forma de proceder: en lugar de destacar ante todo

[35] «Diccionario general de las ciencias filosóficas, juntamente con su literatura e historia».
[36] Segunda edición, «muy ampliada y revisada a fondo», 2 tomos, Nueva York, D. Appleton and Co., págs. 549-68 y 569-88.
[37] *Encyclopaedia Britannica*, 11.ª ed.

las locuras de éstos y luego decir algo así como «pero yo os digo...», Hegel no se ufana de su propia originalidad, sino que trata de mostrar que los trabajos por que han pasado los grandes filósofos de la historia se acumulan. Y de ahí que preste tanta atención a los neoplatónicos, a G. Bruno y a Böhme: otra persona podría haberse apoyado en la pública ignorancia de unas obras que verdaderamente le habían inspirado mucho (con un esfuerzo, que no necesariamente había de ser por entero deliberado, de parecer más original de lo que en realidad hubiera sido); Hegel se pasa al extremo opuesto, y cuando encuentra en una persona muchas cosas valiosas y que pueden servir de ayuda, lo estudia a fondo, incluso aunque haya otros que no lo estimen digno de tanta atención en una historia de la filosofía.

Uno de sus aforismos de Berlín (Ros., pág. 556) resume muy bien esta actitud: «Una vez que una persona ha llegado a la situación en la que no sabe las cosas mejor que los demás (esto es, cuando le es totalmente indiferente que otras personas hayan hecho cosas mal y lo único que le interesa es lo que hayan hecho bien), entonces es cuando la paz y la afirmación entran en su espíritu.»

No tendría ningún objeto analizar aquí pormenorizadamente la interpretación que hace Hegel de sus predecesores. Y decir que había leído muchísimo y estaba extraordinariamente informado para su tiempo sería aguar la verdad hasta un extremo risible, pues con sus conferencias sobre la historia de la filosofía estatuyó este tema como esfera de importancia central para los estudiosos de la filosofía: antes de él, ningún gran filósofo había profesado tales lecciones ni insistido en que sus alumnos lo estudiaran. Así pues, esta parte de su sistema representa una de las hazañas de Hegel más dignas de mención, y por ser una aportación de importancia verdaderamente revolucionaria forma una culminación muy idónea del sistema.

67

Veamos, como conclusión, la introducción a estas lecciones (de cuyo final nos hemos ocupado ya en H 13). La primera lección que profesó Hegel en Heidelberg, el 28 de octubre de 1816, era la conferencia introductoria de su curso sobre la historia de la filosofía; y se ha conservado el manuscrito correspondiente, del cual extraemos, para empezar, un notable pasaje:

«Espero que lograré merecer y ganar su confianza; por lo pronto, sin embargo, no puedo invocar otra cosa sino que vengan con confianza en la ciencia y en sí mismos: el valor de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía. El hombre, por ser espíritu, puede y debe considerarse a sí mismo digno de lo más elevado, no le es posible sobreestimar la grandeza y el poder de su espíritu; y con esta fe no habrá nada tan esquivo o duro que no se le abra: la esencia del universo, inicialmente oculta y cerrada, no posee fuerza alguna para ofrecer resistencia al valor de conocer, tiene que abrirse ante él, extender ante su vista sus riquezas y honduras, y entregárselas para que las goce.

»La historia de la filosofía pinta ante nosotros la galería de los nobles espíritus que, merced al denuedo de su razón, han penetrado en la naturaleza de las cosas y del hombre, así como en la naturaleza de Dios, nos han desvelado sus profundidades y han colaborado para nosotros el tesoro del conocimiento supremo. Este tesoro, que queremos compartir nosotros mismos, constituye la filosofía en general; y su génesis es lo que hemos de aprender a conocer y comprender en estas lecciones» (EGP, págs. y s.).

Casi todo este pasaje había sido subrayado por Hegel mismo en el manuscrito: *esta* es la introducción al pináculo de la filosofía hegeliana; jamás introdujo las conferencias sobre la historia, el arte o la religión con un tono ni remotamente comparable a éste.

Cuando pasó a Berlín refundió el comienzo y preparó un manuscrito enteramente nuevo para las primeras conferencias (que empezaron el 24 de octubre de 1820), redactando así lo que una vez impreso ocupa más de cincuenta páginas. Las citas que siguen proceden de tal manuscrito:

«Inmediatamente nos topamos con la forma de ver la historia de la filosofía según la cual ha de narrarnos el *acervo de las opiniones filosóficas* tal y como se han dado y presentado en el tiempo. Cuando se habla con indulgencia, a este material se lo llama opiniones; mas quienes creen poder expresarlo con un juicio de mayor fundamento designan a esta historia con el nombre de *galería* de locuras, o, al menos, de *extravíos*...» (EGP, pág. 25).

«Se ve que los máximos espíritus han *errado* en grandes cuestiones... ya que han sido refutados por otros» (pág. 26).

«¿Qué puede haber más inútil, ni más aburrido, que llegar a conocer una serie de meras opiniones... Una *opinión* es meramente mía [*Eine Meinung ist mein:* inspirado juego de palabras en que cristaliza un punto de gran importancia]... pero la filosofía no encierra opiniones: no existen opiniones filosóficas... La filosofía es la ciencia objetiva de la verdad... *pero la verdad es una:* el instinto de la razón tiene este insuperable sentimiento o fe. Por consiguiente, sólo *una* filosofía puede ser la verdadera; y, puesto que son tan distintas, las demás —se concluye— sólo pueden ser *errores*» (página 27).

«Lo que cabría decir por lo pronto de estas reflexiones es que,

por distintas que sean las filosofías, tienen *una cosa en común:* el ser *filosofía.* Así, pues, quienquiera haya estudiado o llegado a poseer una filosofía, si realmente era filosofía, habrá poseído, con todo, filosofía. Y en otro lugar[38] he comparado aquella excusa y razonamiento que se aferra a las meras diferencias... con un (pedante) enfermo al que su médico le hubiese aconsejado comer fruta y al que le ofreciesen cerezas, ciruelas o uvas, pero que... no las tomase, ya que ninguno de estos frutos serían *fruta,* sino cerezas, ciruelas o uvas» (pág. 28).

«Sólo que esta proposición, la de que la verdad es nada más que *una,* es, por su parte, todavía abstracta y formal; y lo más esencial es, sobre todo, reconocer que la verdad una no puede ser un pensamiento o *proposición simplemente abstracto,* sino que, antes bien, es algo *concreto* en sí mismo» (pág. 29).

«...la idea es esencialmente *concreta, la unidad de las determinaciones diferenciadas.* Aquí es en lo que se difiere el conocimiento de la razón del mero conocimiento del entendimiento, y la tarea del filosofar... reside en señalar que lo verdadero, la idea, no consiste en vacías generalidades, sino en algo general que es en sí mismo lo peculiar, lo determinado... Mas... aquí da un paso atrás la conciencia que todavía no conoce filosóficamente y dice que no *entiende* esto. Que no lo entienda quiere decir, en primer lugar, que no lo encuentra entre sus nociones y convicciones acostumbradas... Pero es fácil *entenderlo,* formar una noción de ello. *Rojo,* por ejemplo, es una noción sensorial abstracta, y cuando la conciencia corriente habla de rojo no opina que se esté ocupando de algo abstracto; pero una rosa que sea roja es un rojo concreto, una unidad de pétalos, de forma, de color y aroma, algo viviente y en brote en lo cual cabe distinguir y aislar de muchos modos tales abstracciones, que se puede también destruir, destrozar y que, sin embargo, es *un* sujeto, *una* idea, con toda la variedad que encierra. De este modo la pura idea abstracta no es en sí misma algo abstracto, una vacía simplicidad como rojo, sino una flor, algo en sí concreto. O, por tomar un ejemplo de una determinación del pensar: la proposición 'A es A', o principio de identidad, es una simplicidad enteramente abstracta ...Pero cuando paso a la determinación del entendimiento —o categoría del *fundamento* [*Grund*] encuentro ya en ella una determinación concreta en sí. El fundamento, los fundamentos, lo esencial de las cosas es precisamente también lo idéntico consigo, lo que está en sí; pero al mismo tiempo está determinado, en cuanto fundamento, de tal

[38] *Enciclopedia* (1817), § 8; (1827), § 13. La observación que sigue suele vincularse a *The Concept of Mind* (1949), de Gilbert Ryle, como si representase un punto de vista enteramente nuevo (si bien Ryle no ha dicho nunca que lo fuese).

modo que es algo que sale de sí, algo que se refiere a lo fundamentado por ello. En el simple Concepto se halla, pues, no solamente lo que constituya el fundamento, sino también lo otro, lo fundado por ello: en la causa se encuentra también el efecto; y una cosa que debiera ser fundamento no lo será tomado sin lo fundado por ella, de igual modo que algo que debería estar determinado como causa es, sin su efecto, sólo una cosa... Así es lo concreto, que encierra en sí no solamente *una* determinación, la suya inmediata, sino también la otra determinación suya.

»Tras haber explicado de este modo la naturaleza de lo concreto en general, añadiré ahora acerca de su significado que lo verdadero... posee el impulso de *desarrollarse.* Sólo lo viviente, lo espiritual, se mueve y agita en sí, se desarrolla. Así pues, la idea, concreta en sí y desarrollándose, es un sistema orgánico, una totalidad, que *contiene en sí* una gran *riqueza de etapas y momentos.*

»Ahora bien, la filosofía es para sí el reconocimiento de este desarrollo y, en cuanto pensar conceptuador, es ella misma tal desarrollo pensante. Cuanto más se haya extendido este desarrollo, tanto más perfecta será la filosofía» (págs. 30 y ss.).

«Así pues, la filosofía es un sistema en desarrollo» (pág. 33).

«...sostengo ahora que la sucesión *en la historia* de los sistemas de la filosofía es *la misma* que la *sucesión* de las determinaciones conceptuales de la idea *en su extracción lógica*» (pág. 34).

Ha llegado el momento de detenernos y de hacer balance. Hegel toma más seriamente que ningún filósofo de importancia anterior a él el problema planteado por el desacuerdo entre los grandes filósofos; Leibniz había hecho unas cuantas observaciones dispersas sobre la cuestión, y Aristóteles había referido las tesis de sus predecesores en el libro primero de la *Metafísica,* integrándolas en su propio sistema; pero Hegel se ocupa del problema extensamente.

Si la filosofía fuese algo tan sencillo que constase de una sola proposición abstracta, carecería de objeto estudiar su historia —admite Hegel implícitamente—; pero es sumamente compleja, mucho más parecida a una flor o un organismo vivo que a una cualidad simple, como la de la rojez, o a una proposición tal como el principio de identidad. Por ser compleja y viviente, no hay proposición simple que pueda agotarla; incluso una pequeña colección de tales proposiciones sólo podría hacer justicia a unos pocos aspectos suyos; y, en realidad, surge la posibilidad de que colecciones distintas de proposiciones (dicho de otro modo, diferentes filosofías) puedan ser parcialmente, verdaderas, complementarse mutuamente y ser, por lo tanto, dignas de estudio una tras otra. Mas no sólo sería ésta una tarea digna de emprenderse: nadie que quiera ser justo con la totalidad de semejante organismo complejo debería atreverse a aventu-

rar su propia coleccioncita de proposiciones sin estudiar primero el resultado de la labor acumulada a lo largo de muchos siglos. Los grandes filósofos del pasado cometieron el error de no comprender del modo más fructífero su propia relación con sus rivales; y, en realidad, en lo que se equivocaban era en considerar a sus compañeros de trabajo meramente como rivales. Pese a todo, sin embargo, no han sido un grupo de locos, sino de «nobles espíritus» a cuya audacia debemos unos tesoros tales que no hay vida humana que baste jamás para amasarlos una sola persona.

Sin embargo, es posible que la última cita siga causando cierta sorpresa, y *debería* causarla si la *Lógica* se hubiera escrito antes de haber estudiado Hegel la historia de la filosofía; pero aunque el manuscrito que estamos ahora revisando se empezó a escribir en octubre de 1820, Hegel había enseñado historia de la filosofía nada menos que en 1805, y la versión publicada de sus conferencias utiliza ampliamente las lecciones profesadas en Jena[39]. Hemos hecho notar más arriba que la sucesión de las categorías presentada en la *Lógica* no está determinada por ninguna necesidad estricta, ya sea lógica o dialéctica, que no hay deducción incesante de un Concepto a partir de otro y que el conjunto de la estructura de la obra es mucho más laxo de lo que suele suponerse; y ahora vemos, efectivamente, que una de las guías del orden de sucesión era un vistazo lanzado oblicuamente a la historia de la filosofía. Pero cabe añadir, sin duda alguna, que la aserción últimamente citada (la tomada de la pág. 34) es algo exagerada; lo cual es muy afortunado tanto para la *Lógica* como para la *Historia de! a filosofía* de Hegel: ambas son obras abundosas, en las que el autor tuvo que enfrentarse con el problema de organizar una riqueza excesiva de materiales; no trató de apuntalar lamentablemente todo un volumen mediante extrapolaciones tomadas de otra obra. Así, al dar en 1829-30 el curso sobre historia de la filosofía, Hegel admitió (según los apuntes de los alumnos) que podría haber algunas diferencias, «pero en las cuestiones principales el proceso de avance tiene que ser *uno* solo en lo lógico y en la historia» (pág. 278).

Una de las ideas más importantes que quiere asentar de esta forma ya no es objeto de controversia: la de «*que el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma*» (pág. 35). Al lograr que se haya asentado firmemente esta tesis, Hegel ha hecho una aportación de gran calibre a la historia intelectual; o más bien, en realidad, ha contribuido a convertir la historia intelectual en esfera de estudio.

[39] «En las versiones publicadas hasta ahora, no modificó muchos estas lecciones [de Jena] sobre la historia de filosofía en los cursos que dio posteriormente, sino que se limitó a adaptarlas.» (Ros., pág. 291.)

Como generalmente ocurre con Hegel, hay muchos puntos de pasada que ofrecen gran interés; bastará mencionar sólo dos o tres. Tenemos, por ejemplo, un interesante análisis del mito y de la relación que guarda con la verdad (EGP, págs. 54 y s.). También equipara Hegel (en la pág. 37) *Dasein* (existencia) con *In-der-Zeit-Sein* (estar en el tiempo), cosa que casi todo el mundo considera original de Heidegger.

Hay también un pasaje que casi parece una polémica deliberada contra las múltiples exégesis heideggerianas de los presocráticos[40]: insiste allí en «que el *comienzo es lo menos formado*, lo menos determinado y *desarrollado* en sí, además de *lo más* pobre y *abstracto*, y que la *primera filosofía* es el pensamiento *enteramente general e indeterminado*, es *la más simple*, mientras que la filosofía *más reciente* es la más concreta y profunda. Cosa que es preciso saber para no buscar *tras las filosofías antiguas* más de lo que en ellas se encierra...» (pág. 66).

Tal vez incluso quienes aplaudan la advertencia y aprueben los ejemplos que Hegel pasa a dar exceptúen su encomio de «la filosofía más reciente», que suena a alabanza de sí mismo. Unas pocas páginas más adelante repite Hegel tal encomio, pero lo explica inmediatamente diciendo que en ella «tiene que conservarse y encerrarse todo cuanto inicialmente parecía pasado, y ha de ser, por su parte, espejo de la historia entera».

Vamos a terminar el repaso de estas conferencias introductorias con una cita cuyo tono es marcadamente distinto de la exuberancia del pasaje con que empezaban:

«Toda filosofía... *pertenece a su época* y está cogida por sus *limitaciones*. El individuo es hijo de su pueblo, de su mundo; y puede hacer la rueda cuanto quiera, no lo trasciende...» (pág. 72).

68

Hegel se dio cuenta de que la hora estaba madura para el enfoque histórico del arte, la religión y la filosofía, de todo el reino del espíritu (lo que en Alemania se sigue llamando *Geisteswissenschaften*

[40] En las págs. 73 y s. se encuentra otro pasaje análogo: «Cuando se reclama de nuevo de la época más reciente que se retrotaiga al punto de vista de alguna filosofía antigua... para escapar a todas las complicaciones de los tiempos subsiguientes, semejante retroceso no es el espontáneo fenómeno del primer reaprender...»; y Hegel llama la atención sobre al autoritarismo implícito en tal enfoque.

[«Ciencias del espíritu»])[41] y logró elaborarlo. Bajo su influencia han florecido durante algo más de un siglo los estudios humanísticos; y, en realidad, gran parte de su influencia ha quedado integrada permanentemente en la civilización occidental.

No hay historia de la filosofía escrita a partir de su época que no lleve estampada la marca de su espíritu: los eruditos alemanes tales como Erdmann, Zeller y Kuno Fischer, e igualmente Windelband, se han situado directamente en la línea principal de su influencia, pero hay otros muchos que, incluso aunque lo desdeñen, como Bertrand Russell en su *Historia de la filosofía occidental*, continúan siguiendo sus huellas.

Mas la influencia de Hegel no se ha confinado dentro de la historiografía de la filosofía, ni en el estudio de las *Geisteswissenschaften:* el protestantismo liberal es impensable sin él, y lo mismo sucede con el idealismo británico de F. H. Bradley, T. H. Green y Bernard Bosanquet, las filosofías de Josiah Royce, Benedetto Croce y R. G. Collingwood, así como con gran parte de *El ser y la nada* de Sartre.

La mejor manera de entender muchos aspectos de la historia intelectual a partir de los tiempos de Hegel es como una serie de rebeliones contra su influencia; acaso sea estirar un poco las cosas subsumir también esto bajo el encabezamiento de lo influido por él, pero pocas personas hay en la historia de las que pueda hacerse tal afirmación. En último término, poco importa que llamemos o no a esto un tipo de influencia: el hecho que importa es que si no se comprende a Hegel se puede comprender relativamente poco de muchos movimientos habidos de entonces a ahora, mientras que el estudio de su pensamiento abre montones de puertas.

El marxismo proporciona el ejemplo más obvio de lo que decimos y, con mucha diferencia, el más importante considerado aisladamente. Marx tomó muchísimas cosas de Hegel, en especial lo que él creía ser su dialéctica (por más que sostuviese que el idealismo hegeliano volvía todo del revés). En realidad, la dialéctica hegeliana no había sido nunca el riguroso método de Marx y sus seguidores han querido hacer de ella, como hemos tratado de hacer ver en el presente libro; y al despojarla de su primaria referencia a las ideas y aplicarlas, en cambio, a los modos de producción, no se la puede hacer más precisa (ni «científico» al materialismo); sino que, por el contrario, las convicciones son, al menos, *susceptibles* de contradicción literal y de quedar subsumidos en una síntesis superior, mientras que a toda dialéctica de los modos de producción o de las circunstancias materiales le tiene que faltar el rigor de la forma más manifiesta. El hecho de que el marxismo pretenda, además, que se puede emplear la dialéctica para hacer predicciones (cosa que Hegel no hizo nunca, sino que, todo lo contrario, insistió en que la filosofía tiene que limitarse al presente y al pasado) le ha llevado mucho más lejos que Hegel fue jamás en la dirección del rigor pseudocientífico; pero es evidente que el hecho de que el marxismo sea a este respecto intelectualmente indefendible no nos autoriza a ignorarlo; y los que quieran comprenderlo habrán de estudiar a Hegel.

[41] Gran parte del estudio de las diferencias existentes entre las ciencias naturales y las *Geisteswissenschaften* llevado a cabo por Dilthey, Rickert *et al.* es una refundición de pasajes como, por ejemplo, VG, pág. 70 A.

«Es imposible entender plenamente *El capital* de Marx, y, en especial, el primer capítulo, a menos que se haya entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel; así pues, tras haber pasado medio siglo, ningún marxista ha entendido a Marx.» Así ha dicho Lenin[42].

William James polemizó una y otra vez con Hegel, pero apenas lo conocía; de modo que contra quien en realidad se dirigía era contra Royce, el cual, por una curiosa ironía, estaba con frecuencia más lejos de Hegel que James. Así, el ataque de éste contra un universo en bloque, por más que apuntase hacia Hegel, hubiera encontrado en él un aliado entusiasta; y lo mismo hubiera sucedido con la «pragmática» insistencia de James en que la verdad afectase a nuestras vidas, en que la filosofía es visión y en que el mundo de la fe y de las costumbres no ha de escindirse del de la epistemología y la metafísica. Acaso fuese una afinidad electiva, más que una influencia, lo que llevó a James por los viejos caminos de Hegel; en cuanto a su compañero de pragmatismo, John Dewey, fue, evidentemente, una influencia directa, ya que empezó su carrera filosófica de hegeliano.

En la filosofía británica, R. C. Collingwood ha sido el último representante de importancia de la influencia directa de Hegel. Pero la corriente principal de esta filosofía, a partir de la publicación por G. E. Moore de su famosa «Refutation of Idealism», en 1903, está constituida por una rebelión contra tal influencia (en concreto, contra McTaggart y los demás idealistas británicos); y algunos de los excesos de este movimiento, juntamente con su unilateralidad —rasgos que constituyen limitaciones, aun cuando, ciertamente, no han impedido que haya aportado cosas excelentes—, tienen que explicarse como reacciones que se pasan de la raya. (La propia concepción de

[42] *Aus der philosophischen Nachlass* [«De las obras póstumas filosóficas»], pág. 99; *apud* Wilhelm R. BEYER, *Zwischen Phänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung* [«Entre la *Fenomenología* y la *Lógica:* Hegel como redactor del *Bamberger Zeitung*»] (1955), pág. 226 [ver. cast. en *Cuadernos filosóficos*, La Habana, Edit. Política, 1964, pág. 174].

Hegel sobre el desarrollo de la filosofía nos ayuda a comprender estas reacciones frente a su impacto.)

Hay un movimiento cercano a éste que pide un análisis parecido: el de la «nueva crítica» [*New Criticism*]. También en él encontramos la misma reacción contra la escuela histórica: se rechazan el enfoque hegeliano y el marxista en beneficio de un análisis ceñido, frecuentemente unido a una desconsideración total del entorno histórico (lo que se había dejado de lado tiende a convertirse en el alfa y omega).

Finalmente —no es preciso hacer aquí una enumeración más incluyente— está el existencialismo. Kierkegaard se veía a sí mismo, todavía más que le ocurría a Marx, en rebelión contra Hegel; pero, frente a lo que sucedió en el caso marxiano, no se percataba claramente de todo lo que había tomado de aquella persona a la que combatía; y a su través, la teología «dialéctica» y la neo-ortodoxia son casi tan incomprensibles sin Hegel como lo es el protestantismo liberal, contra el cual se han alzado y se han lanzado al ataque.

Lo que da tanto interés a la rebelión kierkegaardiana es que su influencia no se ha limitado, en modo alguno, a la religión: después de la Primera Guerra Mundial, su protesta contra la concepción hegeliana de la filosofía como ciencia encontró eco tanto entre los filósofos profesionales como, de un modo general, en el pensamiento europeo. Cuando en 1846 puso por escrito su *Post-scriptum acientífico final* se encontraba aún a «destiempo»; pero, como ha observado Nietzsche en *Ecce Homo*, «algunos nacen póstumamente» [43]: un siglo más tarde, «científico» llegó a significar, para millones de personas, superficial, mecánico, distante de los genuinos problemas de la vida, y se estigmatizó a Hegel como «esencialista» y académico, como profesor que había construido un sistema que no guardaba relación alguna con su concreta existencia, como filósofo que no prestó la menor atención a la experiencia viva. (El presente libro ha tratado de corregir esta impresión.)

Los ataques de Kierkegaard no se basan en una lectura directa de Hegel, y suelen marrar el blanco tanto como las observaciones que hace sobre Goethe [44]: su imagen de Hegel procede de las conferencias del viejo Schelling, en quien se había desarrollado un profundo resentimiento al ver que la fama de Hegel había eclipsado la suya propia. Cualquier estudio algo detallado de esta fase de la relación entre los dos filósofos nos llevaría demasiado lejos, y corres-

[43] Capítulo III, cuarta frase.

[44] Cf. el estudio en danés de Carl Roos sobre *Kierkegaard of Goethe* (1955): Roos se ocupa pormenorizadamente de Kierkegaard como lector y muestra lo completamente que le faltaba objetividad y hasta qué punto lo influían las fuentes secundarias.

ponde a un trabajo sobre Schelling [45], pero los documentos más importantes al respecto están enumerados por orden cronológico en la Bibliografía, bajo el nombre de este último.

Dicho brevemente, Schelling no podía soportar la idea de ser algo así como una piedra pasadera entre Fichte y Hegel, por más que no dudase que Fichte había sido lo mismo entre Kant y él; y repitió una y otra vez dos aseveraciones. La primera (que le valió la implacable burla de Heinrich Heine) era que Hegel se había apoderado de sus ideas; pero no proporcionó a Schelling respeto alguno. La segunda, en cambio, impresionó profundamente a muchos cristianos, entre ellos a Kierkegaard: la filosofía hegeliana, de igual modo que la propia filosofía juvenil de Schelling, se mantenía al nivel de una mera «filosofía negativa», y quedaba aún por dar, tras la muerte de Hegel, el paso verdaderamente importante —lo que se precisaba era una nueva «filosofía positiva».

Dentro de este marco general fue donde Schelling trazó la caricatura de Hegel como un mero traficante de conceptos. Ciertamente, había venido tras el joven Schelling, pero de la misma forma en que Christian Wolf había venido tras el gran Leibniz: la «determinación empírica quedó eliminada instintivamente, por así decirlo, por una persona que llegó más tarde y a la que la naturaleza parecía haber predestinado a un *nuevo* wolfismo, el de nuestra época: pues remplazó lo *viviente* y *real*, a lo que una filosofía anterior había atribuido la cualidad de pasar a su opuesto (el objeto) y de volver desde ello a sí mismo, por el *Concepto lógico*, al cual atribuyó, merced a la ficción o hipóstasis más extraña, un automovimiento necesario análogo. Esto último era enteramente de *su propia* invención y, como podía esperarse, causó la admiración de las inteligencias vulgares...» [46].

Kierkegaard se desilusionó muy pronto de las conferencias de Schelling, que no llegó a cumplir las osadas promesas hechas al comienzo: ni se puso a su lado ni sentía el menor interés por su actitud histórica; pero la caricatura schellinguiana de su ex amigo le pareció sumamente útil como tema que cabría desarrollar y sobre el cual podía hacer variaciones cuando se necesitase un contraste humorístico.

A través de Kierkegaard, legiones de lectores del siglo XX que apenas conocen a Schelling sino de nombre, han llegado a dar por supuesta la exactitud histórica de su desdeñosa caricatura de Hegel:

[45] Cf. FISCHER y FUHRMANS (véase la Bibliografía), así como las cartas de Schelling recogidas en *Aus Schellings Leben*, III, págs. 63, 67, 95, 142 y 165.

[46] *Vorrede* (prólogo) para el libro de Cousin sobre la filosofía francesa y la alemana (1834), pág. XIV (véase la Bibliografía). Cf. también los pasajes aludidos más arriba, en H 39, nota 5.

mucha gente ha llegado así a creer que éste se encuentra en los antípodas del existencialismo. Pero si bien el único de los llamados existencialistas (entre los importantes) que se ha interesado tanto por Hegel como lo hizo Kierkegaard es Sartre (en realidad, su interés ha sido lo suficientemente grande como para hacer que se leyera), no ha ocultado nunca la inmensa deuda que tiene con él [47].

Podrían escribirse (y se han escrito) muchas monografías acerca de la influencia de Hegel sobre esta persona; pero lo único que queremos hacer aquí es indicar brevemente lo pertinente que es Hegel para las cuestiones que preocupan al siglo XX, no hay ningún otro filósofo del siglo pasado que se le pueda comparar a este respecto, con la sola excepción de Nietzsche.

69

Tal vez sea esclarecedor un rápido contraste entre ambos filósofos. Nietzsche provenía de un fondo conservador; a la edad de treinta y seis años había publicado ya ocho pequeños volúmenes, de los cuales los tres últimos eran más radicales que los ensayos primeros; y a lo largo de los años siguientes, antes de hundirse cuando tenía cuarenta y cuatro años, publicó siete obras de gran extensión y terminó otras tres más, que sólo se publicaron más tarde. Poco antes de su hundimiento mental dio también a la luz «nuevas ediciones» de algunos de sus libros anteriores: no los refundió, sino que antepuso brillantes prólogos y, en un caso, añadió un notable capítulo final, así como un apéndice en verso. Su radicalismo aumentaba a la par de su productividad: como Van Gogh, se veía arrastrado hacia el punto de ruptura en un increíble crescendo.

Hegel fue máximamente radical de joven, pero no llegó nunca a publicar sus ensayos más osados. A los treinta y seis años publicó su primera obra fundamental, que es, con gran diferencia, su libro más audaz; a los cuarenta y cuatro se encontraba a mitad de la publicación de su segunda obra importante, y pisándole los talones sacó a luz su sistema en forma de enciclopedia; finalmente, en 1821, el último libro, a todas luces el menos atrevido. Durante los diez últimos años de su vida no intentó escribir ningún otro libro: redactó primeramente un prólogo nada extraordinario para un libro publicado por uno de sus discípulos, luego siete recensiones que suman

[47] «Sartre comenzó a estudiar a Hegel, en las clases de Kojève, inmediatamente antes de la Segunda Guerra Mundial» (Wilfred DESAN, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, 1965, pág. 52). Véanse las obras de BIEMEL, Klaus HARTMANN y KOJÈVE citadas en la Bibliografía.

un total de cuatrocientas páginas; en 1827 publicó una revisión a fondo de su sistema, y tres años después, otra, con un gran número de pequeñísimas modificaciones. Durante el último año de su vida revisó el primer tomo de su *Lógica* e hizo también muchas modificaciones (diminutas y en su gran mayoría completamente inútiles) en las primeras páginas del prólogo a la *Fenomenología*, pero se murió antes de acabar con tal prólogo.

Sin duda sonará a cosa sumamente subjetiva decir que uno prefiere el último Nietzsche al inicial y, en cambio, el Hegel primerizo al tardío. Sin embargo, es un hecho que Hegel realizó su obra más original antes de ir a Berlín y convertirse en un profesor famoso, que su inspiración se fue secando poco a poco y que su conservadurismo creciente iba a la par de la falta de ideas nuevas. Sus conferencias de Berlín contienen muchos pasajes sorprendentes y han ejercido una influencia inmensa, pero aprovechaban en gran medida sus notas tempranas, y había desaparecido ya la capacidad de modelar las visiones de la juventud en obras perennes. Hegel trabajó hasta el final, y, lejos de estar satisfecho de sí mismo (según se le ha pintado con frecuencia), no dejó nunca de revisar sus lecciones, al igual que sus libros; pero las energías de que disponía se dedicaban a alteraciones relativamente insignificantes, por más que hiciera miles, y a recensiones sin importancia del ibros todavía más carentes de ella. Una vez más viene a punto el testimonio de Rosenkranz (páginas 16 y s.): «No hay nada más partido en trocitos, más tachado ni más escrito constantemente de nuevo que un borrador de Hegel de cualquier carta del período de Berlín.»

Sus ensayos iniciales eran audaces, tanto estilísticamente como en su radical crítica del cristianismo. En la *Fenomenología* y la *Lógica* la prosa, que en algunas ocasiones es muy notable, se mantiene en un compromiso con las nociones del autor sobre lo que era académica o «científicamente» respetable y sólido, pero la concepción general de ambas obras es de una audacia que llega a la temeridad. La forma de la *Enciclopedia* es recortada y acecinada, si bien la tentativa de dar tanto en tan reducido ámbito sigue siendo todo menos tímida. A partir de entonces, esto es, de unos catorce años antes de su muerte, Hegel no tuvo más atrevimientos.

La *Filosofía del Derecho* no es, pese a lo que se ha dicho, la obra de un servidor de su época; tampoco es, sin embargo, un libro valeroso. Las opiniones religiosas del último Hegel se encontraban muy distantes de todas las formas del cristianismo tradicional, pero ya no prestaba oídos a su propia y solemne sentencia de que la filosofía debía cuidarse mucho de ser edificante, y trató de hacer ver que podía ser de mayor inspiración que Schleiermacher y los demás teólogos liberales, y sonar más a cristiano que ellos. Así llegó a hacer

hincapié en lo que su filosofía tenía en común con el cristianismo (cosa que se oye con gran satisfacción).

Pero no había sido siempre un anciano cansado: apenas había sabido lo que era paz antes de alcanzar los cuarenta y cinco años. Las grandes batallas de la era napeolónica nunca habían estado muy lejos, y tampoco le había sido fácil acoplarse dentro de la estructura social de su época: mientras que a un gran número de mediocridades se les había nombrado profesores de filosofía, él tenía ya treinta y seis años cuando logró asentarse en la primera ocupación decorosa —la de rector de un centro de enseñanza secundaria para muchachos—, y cuarenta y seis cuando finalmente consiguió una cátedra universitaria. (Nietzsche había sido profesor durante diez años cuando se retiró, debido a su mala salud, con treinta y cinco años.) Es palpable la satisfacción de Hegel al llegar a Berlín y encontrar allí, por fin, la paz y la seguridad.

Después de su muerte, varios profesores y otras personas respetables que habían sido alumnos suyos se cuidaron de la edición de sus obras; pese a lo cual, salieron a la luz en forma mucho más irresponsable que las de Nietzsche, por más que la forma en que se han publicado éstas hace tiempo que se ha considerado un escándalo. El hecho de que en la edición de 1895 se eliminaran de *El Anticristo* cuatro palabras y una cita errónea se ha aducido como prueba de la forma en que las personas al cuidado de la edición de sus obras lo habían pervertido, pero el de que las encargadas de la edición de las de Hegel efectuaron cantidades ingentes de modificaciones, incluso en libros que él mismo había publicado, no ha suscitado interés alguno, excepto en unos pocos estudiosos del filósofo: no se consideraba un escándalo que se hayan entreverado abundantes «adiciones» de dudoso carácter en las ediciones póstumas de dos de sus cuatro obras, y los profesores más reputados citan tales «adiciones» como si fuesen las propias palabras de Hegel. Ninguno de sus libros es más conocido que «su» *Filosofía de la historia*, y se siguen reimprimiendo traducciones insatisfactorias de textos alemanes insostenibles, provistas de eruditos prólogos (cf. H 52 y H 53).

Se ha dicho con frecuencia que Nietzsche no era realmente un filósofo, puesto que no tenía un sistema; y algunos estudiosos alemanes siguen creyendo que un filósofo sin sistema es como un círculo cuadrado. Esta extraña noción se debe en gran medida a la influencia de Hegel, por más que él no denegase jamás a nadie el nombre de filósofo por carecer de sistema; sus propias obras, por lo demás, tampoco son tan «científicas» como a él le hubiera gustado que fuesen: mientras fue vigoroso y original no fue riguroso y sistemático, sino un escritor que pensaba y escribía en unidades breves. En realidad, sus brazadas tendían a ser más cortas que las de Nietzsche: sus ensayos no llegaron nunca a la extensión de los primeros cinco libros de éste ni a la de las tres indagaciones que constituyen la *Genealogía de la moral* o *El Anticristo;* e incluso su famoso sistema, que es obra de un profesor más entrado en años que Nietzsche cuando dejó de escribir, consta de cientos de cortos aforismos, cada uno de media página (pequeña) por término medio en la edición *princeps*, de 1817, y de alrededor de una página (también pequeña) en la tercera y última edición —incluyendo las «observaciones» que amplían las concisas frases del comienzo. Lo único que es sistemático es la disposición.

La fascinación que emana de las tareas históricas se debe a que las realidades que en ella se descubren son con frecuencia, si no por lo general, enormemente diferentes de lo que todo el mundo cree saber acerca de la cuestión; y el estudio de Hegel no constituye excepción alguna. Un arqueólogo puede sacar a la luz una civilización desconocida; y un filósofo que estudie a uno de sus predecesores no puede pedir más que el cumplimiento de la observación hegeliana de que lo familiar no necesariamente es conocido: *Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist nicht erkannt* (V-PG, II, 3, párrafo 4.°). Hegel escribió en una ocasión, bajo un retrato suyo: «quien me conozca me reconocerá aquí» *(wer mich kennt, wird mich hier erkennen);* en otro sentido, tales palabras podrían concluir esta reinterpretación: ojalá quienes sepan hace largo tiempo de Hegel lleguen aquí a conocerlo, *wer ihn kennt, soll ihn hier erkennen.*

70

Otras personas lo han visto de una manera distinta. Pasar revista a las imágenes de Hegel daría suficiente materia para un interesante libro; pero volvamos al triunfo de Schelling sobre él en 1841 y veamos qué semblante presentaba la filosofía hegeliana a los ojos del rey de Prusia algo menos de diez años después de su muerte.

Ya durante el reinado de Federico Guillermo III, el príncipe heredero se sentía arrastrado por Schelling: «A la vanguardia de sus ideales se encontraba la renovación religiosa y restauración de la Iglesia; y, mientras tanto, Schelling proclamaba la renovación especulativa y restauración de la religión positiva, y prometía llevarla a efecto en su Filosofía de la revelación.» [48]

Así, pues, el príncipe heredero trató de llevar a Schelling a Berlín como sucesor de Hegel; pero esta tentativa fracasó. En junio

[48] Kuno Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre* [«Vida, obra y doctrina de Sch.»], 2.ª ed. rev., Heidelberg, 1899, pág. 236.

de 1840, muerto su padre, el príncipe heredero subió al trono con el nombre de Federico Guillermo IV; y el 1 de agosto de 1840, Bunsen, que era amigo tanto del nuevo rey como de Schelling, invitó a éste en nombre de aquél.

«La llamada de Schelling a Berlín constituyó la declaración de guerra desde arriba contra la filosofía hegeliana. En la carta misma se indicaba claramente contra qué enemigo se querían dirigir las fuerzas intelectuales schellinguianas salidas a la palestra... Era contra 'la semilla de dragón del panteísmo hegeliano'; así se lo había expresado recientemente el rey a Bunsen en una carta.» [49]

Para el rey de Prusia y el viejo Schelling, Hegel era el enemigo de la cristiandad; también para Kierkegaard era el filósofo que había osado colocar la filosofía por encima de la fe. Para Marx era un gran genio que, sin embargo, había colocado todo del revés.

«Coloca el mundo boca abajo y de este modo puede también disolver todas las barreras en su cabeza, mientras, naturalmente, se conservan para la mala sensibilidad, para el ser humano real.» [50]

«En oposición directa a la filosofía alemana [o sea, al hegelismo], que desciende del cielo a la tierra, nosotros ascendemos de la tierra al cielo. Esto es, no partimos de lo que los hombres dicen, imaginan o suponen, ni tampoco de seres humanos dichos, pensados, imaginados o supuestos para llegar de allí a seres humanos de carne y hueso: partimos de trabajadores reales, y a partir de su proceso vital real presentamos el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos de este proceso vital... Así pues, la moralidad, la religión, la metafísica y las demás ideologías y formas de conciencia que corresponden a ellas no conservan ya la apariencia de independencia: no tienen historia, no tienen desarrollo, sino que los seres humanos que desarrollan su producción material y su intercambio material modifican también, juntamente con ésta, su realidad, su pensamiento y los productos de éste. No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia.» [51]

Hay un punto en el que Marx y Kierkegaard estaban de acuerdo con el viejo Schelling, que llamaba negativa a la filosofía de Hegel y pedía una nueva filosofía positiva: es la cuestión formulada por Schelling en la *Philosophie der Mythologie*, al ir acercándose a la *Philosophie der Offenbarung* (revelación): «También la filosofía negativa

[49] *Ibid.*, pág. 239.

[50] Marx y Engels, *Die Heilige Familie* [hay versión cast.: *La Sagrada Familia*, México, Grijalbo], en *Literarischer, Nachlass*, II (1902), pág. 304 (este capítulo se debe a Marx, y la página citada se refiere expresamente a la *Fenomenología)*.

[51] Marx y Engels, *Deutsche Ideologie*, muy poco después del comienzo; *Volksausgabe* (1932), págs. 15 y s.

nos dice, ciertamente, en qué consiste la beatitud, pero nos ayuda a conseguirla.» [52] Kierkegaard, en el prólogo al *Post-scriptum acientífico final*, hizo de su apasionada preocupación por esta felicidad infinita, en el más allá, la piedra angular de su enfoque; y Marx decía en la última de sus once «Tesis sobre Feuerbach»: «Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de diversas maneras; pero de lo que se trata es de *cambiarlo*.» Todos ellos querían la salvación.

Schelling y Kierkegaard, cada cual a su manera, se preocupaban principalmente de sí mismos; Marx, que no era cristiano, de la salvación de los demás. La lógica de los argumentos filosóficos de Marx no es mucho mejor que la de Kierkegaard y, sin duda alguna, en general no es superior a la de Hegel: por el contrario, era más injusto e infinitamente menos paciente que él en sus escritos filosóficos; pero su apasionado interés por la salvación de esta lastimosa humanidad le ha convertido en el segundo judío de la historia al que casi medio mundo ha aceptado por mesías.

No sentimos la tentación de contemplar los libros de Hegel como el Antiguo Testamento del marxismo (o, por lo menos, no al modo en que un fundamentalista mira el Antiguo Testamento). Aunque, desde luego, si preferimos el Antiguo al Nuevo Testamento y solemos estudiar aquél por mor de él mismo, no como trasfondo de una nueva alianza, podemos comparar los escritos de Hegel con el Antiguo Testamento: él también nos ofrece un mundo de riquezas del cual demasiada gente no conoce sino algunas áridas genealogías y unos pocos salmos piadosos.

El esfuerzo principal de estos capítulos se ha orientado a dar al lector alguna idea de la variedad, las profundidades y la pasión de Hegel: lo fundamental no era mostrar que era tal o cual cosa en particular, ni que por encima de todo debería considerársele la persona que ha propuesto alguna grandiosa doctrina; Hegel ha sido, más bien, uno de los pocos filósofos que en varias de sus obras nos ha ofrecido una visión del mundo trabajada en considerable detalle. Y a este respecto se encuentra al lado de Platón y de Aristóteles, de Tomás de Aquino y Spinoza, de Kant y Nietzsche.

Como ser humano parece presentar más interés que Aristóteles y que Kant; como escritor, no soporta la comparación de Platón y de Nietzsche. Pocas personas hallarán en él su filósofo favorito (y yo, por lo pronto, no soy una de ellas); pero no hay muchos que ofrezcan tanto.

[52] *Werke*, II, I, pág. 367, nota 4.

BIBLIOGRAFIA

I. BIBLIOGRAFIAS DE HEGEL

Las mejores bibliografías son de fecha nada reciente.

1. Benedetto CROCE, *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, mit einer Hegel-Bibliographie: Deutsche, vom Verfasser vermehrte Übersetzung von* K. Büchler, Heidelberg, Carl Winter, 1909. El «Abriss einer Hegelschen Bibliographie» se encuentra en las págs. 177-228, y en él se enumeran por separado las traducciones de los escritos de Hegel: 10 al italiano, seis al francés, 13 al inglés y tres al castellano. La literatura sobre Hegel comprende 83 obras alemanas de carácter general, 30 sobre la *Lógica* y más de 80 sobre otros temas específicos; tras ella aparecen 73 trabajos italianos, 46 franceses, 74 ingleses y 14 en otros idiomas; en conjunto, 400 estudios *acerca* de Hegel.

2. Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Vierter Teil: Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts und der Gegenwart*, ed. de T. K. Oesterreich, 13.ª ed. (reimpresión, sin modificaciones, de la 12.ª ed., de 1923, Basilea, Benno Schwabe & Co., 1951. La bibliografía de los escritos de Hegel ocupa las págs. 77-80, y la de los trabajos sobre él, las páginas 678-81.

3. *Hegel und die Hegelianer: Eine Bibliothek*, Dr. Hellersberg Antiquariat & Verlag (Berlín-), Charlottenburgo, Knesebeckstr. 20/21, s. a. En esta biblioteca había 20 trabajos de interés bibliográfico, 153 obras «sobre el sistema de Hegel», 39 «sobre la Lógica de Hegel» y 117 acerca de otras cuestiones determinadas. (Los trabajos más recientes incluidos en ella estaban publicados en 1927.)

La bibliografía que sigue, si bien está más al día, abarca mucho menos que las tres anteriores. En ella destacamos, A) las ediciones alemanas de las obras completas de Hegel, B) las ediciones de su correspondencia, C) las obras individualmente publicadas por el mismo Hegel, y D) las «obras» publicadas póstumamente. En los apartados C y D enumeramos las ediciones principales, así como las traducciones más importantes al inglés [y al castellano]; pero no hemos juzgado dignas de ser incluidas todas las reimpresiones recientes o traducciones parciales, ni indicamos las traducciones a otros idiomas; pues lo fundamental era señalar al lector las cosas que escribió Hegel, en qué difieren entre sí las grandes ediciones y qué se puede leer en inglés [y en castellano].

La lista de las obras *acerca de* Hegel se limita a las citadas en el presente trabajo y a algunos otros libros y artículos que, por distintas razones, es probable que ofrezcan especial interés a los lectores de éste.

La publicación *Hegel Studien,* dirigida por F. Nicolin y Otto Pöggeler (Bonn, H. Bouvier & Co.) recoge periódicamente la bibliografía de Hegel que *se va publicando;* hasta ahora han aparecido el tomo I (1961) y el II (1963), y han de aparecer otros más. En el tomo II, págs. 424-41, se encuentra una lista de *tesis sobre Hegel* alemanas, austríacas y suizas, de 1842 a 1960, por orden cronológico: con anterioridad a 1900 hubo 12, nunca más de una al año (excepto en 1898, en que se presentaron dos); en 1900-09 hubo 18; en 1910-19, 17; en 1920-32, 47; en 1933-45, 39, y en 1946-60, 54; en total, 187.
Véanse también *Hegel-Archiv,* dirigido por Georg Lasson, tomo I-II, Leipzig, 1912-14, y *Hegelkongress, Verhandlungen,* comp. por B. Wigersma, tomos I-III, 1931, 1932 y 1934.
No señalamos los artículos de los *Studien* y del *Archiv* debido a su excesivo número.

II. ESCRITOS DE HEGEL

A. Obras completas

1. *Werke: Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten,* 18 tomos (en realidad, 21, ya que la *Encyclopädie* ocupaba los tomos VI, VII.1 y VII.2, y la *Aesthetik* los tomos X.1, X.2 y X.3), Berlín, Duncker und Humblot, 1832-45, 2.ª ed. parcialmente revisada, 1840-47. En esta colección de obras se utilizan apuntes de clase tomados por los alumnos como complemento de los textos de la *Encyclopädie* y la *Philosophie des Rechts,* apartado por apartado, presentándolos como adiciones *(Zusätze),* y se construyen «obras» enteras, no escritas por Hegel, a base de tales apuntes (véase el apartado D): cuatro ciclos de lecciones de esta índole ocupaban nueve tomos, los apuntes correspondientes a los cursos de filosofía profesados por Hegel en el *Gymnasium* de Nüremberg, otro, y las adiciones mencionadas equivalen, en conjunto, a más de dos tomos. En suma, menos de la mitad de las *Werke* fueron escritas por Hegel, que sólo había publicado cuatro libros, unos pocos ensayos y artículos, y algunas largas recensiones de libros (véase el apartado C). Acerca de sus cartas, véase el apartado B.
[Recientemente se ha comenzado a publicar una reedición que incluye además —y esto es lo verdaderamente interesante— la mayoría de los trabajos primarios incluidos en D.1 a D.8: *Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe),* Frankfurt, Suhrkampf, 1971.]

2. *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in 20 Bänden,* ed. de Hermann Glockner, Stuttgart, Frommann, 1927-30. Se trata de una reimpresión fotostática de A.1, sin corrección alguna ni aparato crítico, pero colocada en orden cronológico. Cuenta como suplementos con un utilísimo *Hegel-Lexicon* en cuatro tomos, 1935-39, con 2.ª ed. revisada, en dos tomos de papel biblia, de 1957 (gran parte del trabajo de este léxico se debe a la doctora *Frau* Marie GLOCKNER), y con los *Dokumente zu Hegels Entwicklung,* ed. de Johannes Hoffmeister, 1936, ambas obras publicadas asimismo por la Frommanns Verlag. Esta es la edición «completa» más difundida; pero las cartas que estaban incluidas en A.1 (véase el apartado B) faltan.

3. *Sämtliche Werke: Kritische Ausgabe,* iniciada por Georg Lasson, continuada tras su muerte (1932) por Johannes Hoffmeister y luego, tras la muerte *de éste* (1955), por otros eruditos, y publicada por Félix Meiner, de Hamburgo. A partir de la reedición de Lasson de la *Encyclopädie* (1905) y la *Phänomenologie* (1907), las ediciones se han ido haciendo cada vez más rigurosas filológicamente. Las primeras obras eran, simplemente, tomos de la Philosophische Bibliothek de Meiner; en mil novecientos veintitantos en la contraportada se empezó a indicar *Sämtliche Werke,* y los anuncios insertos al final de otros tomos se referían a una *kritische Gesamtausgabe.* Hay algunas obras que se han publicado en distintas ediciones críticas, de las cuales la última es, en general, la mejor (salvo en unos pocos casos en que se han omitido inapreciables prólogos de los editores). Esta edición se encuentra todavía *incompleta;* véanse los pormenores en los apartados C y D.

4. Está en proyecto una nueva edición crítica de mayor formato que la anterior. El plan prevé 35 tomos, entre ellos cuatro de correspondencia y uno de índices: cf. Friedhelm NICOLIN, «Die neue Hegel-Gesamtausgabe: Voraussetzungen und Ziele», en *Hegel-Studien,* tomo I (1961), págs. 295-313. [De ellos se han publicado hasta ahora el tomo 4.º, *Jenaer kritische Schriften,* ed. de H. Buchner y O. Pöggeler, 1968, y el 7.º, *Jenaer Systementwürfe II,* edición de R. P. Horstmann y J. H. Trede, 1971, y se anuncian como de inmediata publicación el 1.º, *Jugendschriften Teil I,* ed. de F. Nicolin y G. Schüler; el 3.º , *Exzerpte (1785-1800),* de los mismos eruditos, y el 6.º, *Jenaer Systementwürfe I,* ed. de K. Düsing y H. Kimmer.]

B. Cartas

1. La primera selección apareció en A.1, tomo XVII, págs. 473-634.

2. La anterior quedó anticuada al aparecer en A.1 los tomos XIX.1 y XIX2: *Briefe von und an Hegel,* ed. de Karl Hegel, Leipzig, Duncker und Humblot, 1887.

3. La anterior ha quedado anticuada, a su vez, con la aparición de las *Briefe von und an Hegel,* que constituyen los tomos XXVII-XXX de A.3: t. I, 1785-1812 (1952); t. II, 1813-22 (1953); t. III, 1823-31 (1954) —los tres al cuidado de Johannes Hoffmeister—, y t. IV, *Nachträge, Dokumente, Personenregister* (1960), ed. de Rolf Flechsig; todos ellos están publicados por Félix Meiner, como A.3. Los eruditos que se han cuidado de las respectivas ediciones han incluido notas aclaratorias (en el t. I, págs. 433-515; en el II, págs. 371-508; en el III, págs. 365-475, y en el IV, págs. 139-78); en el tomo IV se encuentra, además, un índice de personas anotado. Estos cuatro volúmenes constituyen una aportación inapreciable para los estudiosos de Hegel.

C. Obras publicadas por el mismo Hegel

Indicamos con un asterisco las cuatro obras principales. Las referencias que se encuentran al final de muchas inscripciones y estén precedidas por H señalan los apartados (o, cuando así se indica explícitamente, los capítulos) del presente libro en que nos ocupamos de la obra correspondiente; si bien deben consultarse también el Indice general y el alfabético.

1. *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern: Aus dem Französischen eines verstorbenen Schweizers* (traducción anónima de Hegel, con prólogo y notas), Frankfurt [Jägersche Buchhandlung], 1798; 212 págs. (H 11).

2. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1 stes Heft*, Jena, in der Akademischen Buchhandlung bei Seidler, 1801. Reproducido en A.1, t. I; en A.2, t. I, y en *Erste Druckschriften*, ed. de Georg Lasson, 1928. (H 14).

3. *Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum*, Jena, 1801. Reproducida en A.1, t. XVI; A.2, t. I, y *Erste Druckschriften*. (H 15.)

4. *Dissertationi Philosophicae de Orbitis Planetarum Praemissae Theses... Publice Defendet Die XXVII Aug. a. MDCCCI*, Jena, 1801. Reproducidas en los *Erste Druckschriften*. (H 15.)

5. «Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere», *Kritisches Journal der Philosophie*, dirigida por Schelling y Hegel, I.1 (1802). Reproducido en A.1, tomo XVI; en A.2, t. I, y en los *Erste Druckschriften*. (H 16.)

6. «Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellt an den Werken des Herrn Krug's», *Krit. Journal*, I.1 (1802). Reproducido al igual que C.5. (H 17.)

7. «Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten», *Krit. Journal*, I.2 (1802). Reproducido al igual que C.5. (H 18.)

7 a. «Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt», *Krit. Journal*, I.3 (1802). Reproducido en A.1, tomo XVI. Los primeros editores de las obras de Hegel pretendían que era suyo, pero en realidad lo escribió Schelling.

8. «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie», *Krit. Journal*, II.1 (1802). Reproducido en A.1, tomo I; A.2, t. I, y *Erste Druckschriften*. (H 20.)

9. «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktichen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften», *Krit. Journal*, II.2/3 (1802/3). Reproducido en A.1, tomo I; A.2, tomo I, y en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. de Georg Lasson, 1913; 2.ª edición (casi idéntica), 1923. (H 21.)

10. Cuatro breves reseñas aparecidas en el *Erlanger Literaturzeitung*:

a. De *Anfangsgründe der spekulativen Philosophie: Versuch eines Lehrbuchs* von Fried. Bouterwek (1800); 15 y 16 de sept. de 1801. Reproducido en Lasson, *Beiträge zur Hegel-Forschung* (1909) y en los *Erste Druckschriften*, páginas 131-42.

b. De *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis* von Wilh. Traug. Krug (1801); 4 de junio de 1802. Reproducida por Lasson dos veces, igual que a. (páginas 159-60).

c. De *Kurze wissenschaftliche Darlegung der Unhaltbarkeit — sowohl des transzend. ideal. Systems von Fichte, als auch des Systems der eiteln Grundlehre — und des kritischen Systems — usw.* von J. Fr. C. Werneburg (1800), y *Versuchte, kurze, fassliche Vorschilderung der Allwissenschaftslehre, oder alleinigen sogenannten Philosophie und fasslichere Darstellung der Grundlosigkeit beider extrematischer Systeme des Idealismus und des Dogmatismus usw.* von D. J. Fr. C. Werneburg (1800); 9 de abril de 1802. Reproducida por Lasson dos veces, igual que a. (págs. 212-14).

d. De *Versuch einer gemeinfasslichen Deduktion des Rechtsbegriffs aus den höchsten Gründen des Wissens als Grundlage zu einem künftigen System der Philosophie des Rechts* von K. Fr. Wilh. Gerstäcker (1801); 28 de abril de 1802. Reproducida dos veces por Lasson, igual que a. (págs. 214-19).

*11. *System der Wissenschaft: Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, bei Joseph Anton Goebhardt, 1807. Reproducida en: A.1, tomo II; A.2, tomo II; ed. de Lasson, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907; ed. de G. J. P. J. Bolland, Leiden, 1907, y ed. de Hoffmeister, 1952.

Nota: Inmediatamente antes de morir, Hegel llevó a cabo una serie de correcciones de poca monta con destino a una segunda edición que proyectaba, pero sólo pudo repasar las primeras páginas del prólogo. En A.1 y A.2 se han tenido en cuenta tales correcciones, y lo mismo hace Lasson, pero indicando las variantes al final del volumen (variantes que en algunas ocasiones manifiestan divergencias de cierta importancia).

En inglés: *The Phenomenology of Mind*, tr. de J. B. Baillie, 2 tomos, Londres y Nueva York, 1910; 2.ª ed., rev., en un tomo, Londres, George Allen & Unwin y Nueva York, The Macmillan Co., 1931. Tr. únicamente del prólogo, con notas, por W. Kaufmann en [la edición inglesa de] H, capítulo 8.

[En castellano: *Fenomenología del espíritu. Prólogo e Introducción. El saber absoluto*, tr. de aquellas dos partes iniciales y el último capítulo por X. Zubiri, Madrid, Revista de Occidente, 1935. *La conciencia infeliz*, tr. de IV, B, 3 por C. A. de B., 1949. *Fenomenología del espíritu*, tr. de W. Roces, México, F. C. E., 1966.] (H, capítulo 3.)

*12. *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Objective Logik*, Nürnberg, bey Johann Leonhard Schrag, 1812; *Erster Band: Die objective Logik. Zweytes Buch: Die Lehre vom Wesen, ibid.*, 1813 (esta fecha suele darse equivocadamente, convirtiéndola en 1812); *Zweiter Band: Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff, ibid.*, 1816 (esto es lo que se lee en la pág. a la izquierda de la portada, aunque falta en parte de la edición; la portada dice así): *Wissenschaft der subjectiven Logik oder die Lehre vom Begriff, ibid.*, 1816. Reproducida en: A.1, tomos III-V; A.2, tomos IV-V, y ed. de Lasson, dos tomos, 1923.

Nota: Inmediatamente antes de morir, Hegel hizo muy considerables modificaciones con vistas a una segunda edición, pero sólo pudo revisar el tomo aparecido en 1812. La edición original, que constituye una rareza bibliográ-

fica, no se ha reproducido ni traducido nunca, ni las variantes se enumeran en edición alguna; en el capítulo 4 de la presente obra basamos todas las citas en una comparación con la primera edición, y hacemos notar debidamente las divergencias de interés. Los tomos de 1813 y 1816 no están afectados por la revisión.

En inglés: *Science of Logic*, tr. de W. H. Johnston y L. G. Struthers, dos tomos, Londres, Allen & Unwin, 1929. Traducción parcial (sólo del último tercio de la obra) por H. S. Macran: *Hegel's Doctrine of Formal Logic, being a translation of the first section of the Subjective Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1912, y *Hegel's Logic of World and Idea, being a translation of the second and third parts of the Subjective Logic*, *ibid.*, 1929.

[En castellano: *Ciencia de la Lógica*, tr. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, dos tomos, Buenos Aires, Hachette, 1956.] (H, capítulo 4.)

*13. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, Heidelberg, in August Osswald Universitätsbuchhandlung, 1817, XVI + 288 págs., 2.ª ed., refundida, *ibid.*, 1827, XLII + 544 págs., 3.ª ed., rev., Heidelberg, Verwaltung des Osswald'schen Verlags (C. F. Winter), con las palabras «Im Vereins-Verlage» pegadas encima del nombre del editor anterior, 1830, LVIII + 600 págs. Reproducidas: la 1.ª ed., en A.2, tomo VI; la 2.ª ed., *nunca*, y la 3.ª ed., en la ed. de Rosenkranz, Berlín, 1845 y 1878, en la de Lasson, 1905 y 1911, y en la ed. crítica, superior a las anteriores, de Friedhelm Nicolin y Otto Pöggeler, 1959. Hay otra edición más, formada añadiendo a la tercera unas extensas adiciones, basadas en apuntes de clase de los alumnos y señaladas como *Zusätze*; en tres volúmenes: en A.1, tomos VI, VII.1 y VII.2, y en A.2, tomos VIII-X; también reunidos en un solo volumen, editado bajo el cuidado de G. J. P. J. Bolland y provisto de muchas notas nuevas a pie de página, Leiden, A. H. Adriani, 1906, LXXVI + 1072 págs.

En inglés: 1.ª parte: *The Logic of Hegel*, tr. de William Wallace, Oxford, Clarendon Press, 1874; 2.ª ed., rev., *ibid.*, 1892. 2.ª Parte (Filosofía de la Naturaleza), *ninguna*. 3.ª Parte: *Hegel's Philosophy of Mind*, *ibid.*, 1894. La *Encyclopedia of Philosophy, translated and annotatated* by Gustav Emil Mueller, Nueva York, Philosophical Library, 1959, incluye un informado ensayo sobre Hegel (de 31 págs.), pero, como explica la «Nota del traductor» (7 págs.), en realidad no es una traducción: en un lugar se reducen 25 líneas a 3; en otro, 71 a 10; los §§ 230-259 de la Filosofía de la Naturaleza se despachan en 11 líneas, etc.; además, suele parafrasear la edición de 1817 (y a menudo incluso la de 1830), e incluye ocasionalmente adiciones procedentes de la edición póstuma.

[En castellano: 1.ª Parte: aparte de las antiguas traducciones de A. M. Fabié, Madrid, Durán, 1872 (de la edición póstuma, ampliada con los apuntes de clase), y A. Zozaya, 1892, la integrada en la versión completa de la *Enciclopedia*, de 1830 (si bien haciendo notar las diferencias con respecto a la ed. de 1827), tr. de E. Ovejero y Maury, Madrid, Victoriano Suárez, 1917. 2.ª Parte: la tr. de Ovejero y Maury acabada de mencionar, *ibid.*, 1917. 3.ª Parte: la tr. de Ovejero y Maury, *ibid.*, 1918, y *Filosofía del espíritu*, tr. de E. Barriobero y Herrán (de la edición póstuma), dos tomos, Madrid, Daniel Jorro.] (H, capítulo 5.)

14. Dos extensas recensiones en los *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur* (las fechas indican cuándo aparecieron las recensiones):

a. «Ueber Fried. Heinr. Jacobi's *Werke: Erster Band*», 1813. Reproducida en A.1, XVI, págs. 203-18. (Esta recensión no se debe a Hegel, sino a E. von Meyer.)

b. «Ueber Friedr. Heinr. Jacobi's Werke: Dritter Band», 1817. Reproducida en A.1, XVII, págs. 3-37, y A.2, VI.

c. «Beurteilung der im Druck erschienen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Würtemberg im Jahre, 1815 und 1816», 1817, Reproducida en: A.1, XVI, págs. 219-360; A.2, VI, y *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (véase el apartado C.9).

En inglés: traducción parcial de c. en *Hegels Political Writtings*, tr. por T. M. Knox y con un ensayo introductorio de Z. A. Pelczynski, Oxford, Clarendon Press, 1964.

*15. *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen.* (En la portada, frente a la página anterior): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, 1821, In der Nicolaischen Buchhandlung. Reproducida en: A.1, tomo VIII, y A.2, tomo VII, ambas ediciones con las adiciones *(Zusätze)* de Eduard Gans, basadas en las conferencias de Hegel; Lasson siguió su ejemplo; Hoffmeister omite en su edición (1955) las adiciones, pero reproduce, en cambio (en las págs. 299-430), los comentarios manuscritos que Hegel había anotado en su propio ejemplar.

En inglés: *The Ethics of Hegel: Translated Selections from his «Rechtsphilosophie»*, tr. con una introducción por J. Macbride Sterrett, Boston, Ginn & Co., 1893; *Philosophy of Right*, tr. de S. W. Dyde, Londres, George Bell & Sons, 1896; *Philosophy of Right*, tr. y notas de T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1942 (con las adiciones de Gans al final, págs. 224-97, y las propias notas del traductor en las págs. 298-376). La traducción de Knox es, con mucha diferencia, la mejor.

[En castellano: *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, tr. de la Introducción y de la primera sección de la 3.ª Parte, sobre la *Sittlichkeit*, por F. G. Vicent, Madrid, Revista de Occidente, 1935. *Filosofía del Derecho*, traducción de la versión *italiana de Messineo*, Buenos Aires, Claridad, 1937.]

16. *Vorrede* a H. Fr. W. Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg, 1822, págs. I-XXVIII. Reproducido en: A.1, tomo XVII; A.2, tomo XX, y *Berliner Schriften, 1818-1831*, ed. de Hoffmeister, 1956.

17. Siete recensiones de libros aparecidas en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, todas ellas reproducidas en: A.1, tomos XVI y XVII; A.2, tomo XX, y *Berliner Schriften* (véase C.16). Hacemos seguir a cada título el año de publicación de la recensión correspondiente y las páginas en que aparece ésta en los *Berliner Schriften*.

a. *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata* von Wilhelm von Humboldt, 1827, págs. 85-154.

b. *Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, 1828, págs. 155-220.

c. *Hamanns Schriften*, 1828, págs. 221-94. Reproducida en A.1 y A.2, pero en forma incompleta.

d. *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis: Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie unserer Zeit* von Carl Friedrich G[ösche], 1, 1829, págs. 295-329.

e. *Über die Hegelsche Lehre oder: Absolutes Wissen und Moderner Pantheismus*, y *Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere: Ein Beitrag zur Beurteilung der letztern* von Dr. K. E. Schubarth und Dr. L. Carganico, 1829, págs. 330-402. (En el encabezamiento de la reseña se enumeran otros títulos, pero no son objeto de estudio.)

f. *Der Idealrealismus. Erster Teil auch unter dem besonderen Titel: Der Idealrealismus als Metaphysik in die Stelle des Idealismus und Realismus gesetzt*, von Dr. Alb. Leop. Jul. Ohlert, 1831, págs. 403-21.

g. *Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte: Drei Vorträge* von J. Görres, 1831, págs. 422-47.

18. «Über die englische Reformbill», *Allgemeine Preussische Staatszeitung*, 1831. Reproducido en: A.1, t. XVII; A.2, t. XX, y *Berliner Schriften*.

En inglés: tr. de T. M. Knox en *Hegel's Political Writings* (véase el apartado C.14.c).

19. Trabajos muy breves:

a. «Wer denkt abstrakt?» Se desconoce el lugar de publicación original; reproducido en A.1, tomo XVII, y A.2, tomo XX.

En inglés: tr. de W. Kaufmann en [la edición inglesa de] H, capítulo 9. [En castellano: tr. parcial de W. Roces en la versión castellana del libro de Bloch citado más abajo (véase III).]

b. «Über Wallenstein». Inicialmente publicado en *Schnellpost*, dir. por Moritz Gottlieb Saphir (1795-1858); reproducido al igual que 19.a. (2 págs.). Hoffmeister sostiene en los *Berliner Schriften*, pág. XIII, que Glockner cometió un error al incluir 19.a y 19.b en *su* edición de los *Berliner Schriften* (esto es, en A.2, tomo XX), y que este ensayo se escribió en Frankfurt en 1800.

c. «Über Lessings Briefwechsel mit seiner Frau». Lugar de publicación original, desconocido; reproducido al igual que 19.a (4 págs.).

d. «Über die Bekehrten. (Antikritisches)», *Berliner Schnellpost*, 1826, números 8 y 9, y *Beiwagen zur Berliner Schnellpost*, núm. 4. Está fechado el 11 de enero de 1826. Reproducido igual que 19.a, y también en los *Berliner Schriften*, ed. de Hoffmeister, págs. 451-60.

D. «Obras» publicadas póstumamente

1. *Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, ed. de Herman Nohl, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1907. Es una cuidadosa edición de algunos ensayos y borradores primerizos que Hegel no pretendía publicar: I. «Volksreligion und Christentum», II. «Das Leben Jesu», III. «Die Positivität der christlichen Religion», IV. «Der Geist des Christentums und sein Schicksal» y V. «Systemfragment von 1800». XII + 205 págs. [En la citada edición económica en rústica de Suhrkampf, 1971, véase el tomo I, *Frühe Schriften*.]

En inglés: *Early Theological Writings*, tr. de T. M. Knox, con una introducción (de 66 págs.) y unos fragmentos traducidos por Richard Kroner, The University of Chicago Press, 1948. Ed. económica en rústica, sin revisar pero con el título de *On Christianity: Early Theological Writings by Friedrich Hegel*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1961. Los trabajos I y II, sin embargo, no se han traducido. (H 8-10 y 12.)

2. *Kritik der Verfassung Deutschlands, aus dem handschriftlichen Nachlass*, ed. de Georg Mollat, Kassel, 1893. Reproducido como volumen complementario de A.2 en 1935; ed. crítica, *Die Verfassung Deutschlands*, en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. de Lasson, 1913, 2.ª ed., 1923.

En inglés: «The German Constitution», tr. de T. M. Knox (a base de la 2.ª ed. de Lasson) en *Hegel's Political Writings* (véase el apartado C.14.c). (H 21.)

3. *System der Sittlichkeit, aus dem handschriftlichen Nachlass*, ed. de Georg Mollat, Osterwieck, 1893; ed. crítica en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (al igual que D.2). (H 21.)

4. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, aus dem Manuskript*, ed. de Lasson, 1923. Son borradores de un sistema, anteriores a la *Fenomenología*.

5. *Jenenser Realphilosophie*, I: *Die Vorlesungen von 1803/04, aus dem Manuskript*, ed. de Hoffmeister, 1932. Contiene lo siguiente: «Hegels Naturphilosophie von 1803» (págs. 1-191); «Hegels erste Philosophie des Geistes von 1803/04» (págs. 193-241); fragmentos (págs. 243-70), y aparato crítico (págs. 271-84).

6. *Jenenser Realphilosophie*, II: *Die Vorlesungen von 1805/06, aus dem Manuskript*, ed. de Hoffmeister, 1931. Contiene una «Naturphilosophie» (páginas 1-176) y una «Geistesphilosophie» (págs. 177-273).

7. *Nürnberger Schriften: Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht:* 1806-1816, ed. de Hoffmeister, 1938; XXXVI + 499 págs. Este volumen reemplaza a la *Philosophische Propädeutik*, ed. de Rosenkranz (A.1, XVIII, 1840, 205 págs.), a A.2, III *(Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophieunterricht;* 335 páginas) y a «Fünf Gymnasial-Reden, gehalten zu Nürnberg», incluido en A.1, XVI, págs. 133-99.

En inglés: «Hegel's Propädeutik, translated, with commentary», por W. T. Harris, en *The Journal of Speculative Philosophy*, tomos III-IV.

8. *Berliner Schriften* (véanse C.16-19), en donde además se encuentra el texto de cuatro discursos, nueve «Gutachten und Stellungnahmen [dictámenes y pareceres]», diverso material de archivo referente a quince exámenes para el profesorado (entre ellos el de Schopenhauer) y ocho doctorados, así como cinco temas para concursos de ensayos y 65 páginas de extractos y notas.

9. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. de Eduard Gans, 1837; 2.ª ed. rev., debida a Karl Hegel, 1840; 3.ª ed. de Karl Hegel, 1843: todas ellas en A.1, IX. La ed. de Karl Hegel está reproducida en A.2, XI.

En inglés: *Lectures on the Philosophy of History*, tr. de la 3.ª ed. alemana por J. Sibree, 1858. Es una versión frecuentemente reproducida, tanto encuadernada como en ediciones económicas en rústica.

Nueva edición completamente nueva en 4 tomos, al cuidado de Lasson, 1917-20. Tomo I: *Die Vernunft in der Geschichte: Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte;* 2.ª ed., ampliada, 1920; 3.ª ed., rev., 1930; 4.ª ed., sin rev., 1944; 5.ª ed., rev., debida a Hoffmeister, 1955, reimpresa en 1963. Tomo II: *Die orientalische Welt*. Tomo III: *Die griechische und römische Welt*. Tomo IV: *Die germanische Welt*. El estudio que hacemos del tomo I se basa en la ed. de Hoffmeister.

En inglés: *no traducida*. Pues *Reason in History*, tr. por Robert S. Hartman, Nueva York, Liberal Arts Press, 1953, *no* es traducción de *Die Vernunft in der Geschichte*, sino que sigue la 2.ª ed. de Karl Hegel «con unas pocas excepciones», interpolando en lugares a gusto del traductor algunos pasajes de la ed. de Lasson de 1917; por consiguiente, no es versión de ningún libro en alemán. En cuanto a las traducciones de las «Selecciones de la Filosofía de la Historia» que se encuentran en *The Philosophy of Hegel*, ed. al cuidado de Carl J. Friedrich, Nueva York, Modern Library, se basan en parte en la ed. de

Lasson de 1920 y en parte «sobre la vieja traducción de Sibree, que seguía el texto alemán de Karl Hegel».

[En castellano: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tr. de J. Gaos, dos tomos, Madrid, Revista de Occidente, 1928; 3.ª ed. (reimpresión), 1953; la misma traducción se encuentra también en un solo volumen, Buenos Aires, Anaconda, 1946.] (H 59-65.)

10. *Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. de H. G. Hotho: A.1, tomos X.1, X.2 y X.3, 1825, 1837 y 1838; 2.ª ed. ligeramente revisada, 1842. Reproducidas en A.2, tomos XII-XIV.

En inglés: The Philosophy of Fine Art., tr. de F. P. B. Osmaston, cuatro tomos, Londres, G. Bell & Sons, 1920.

[En acstellano: *Estética*, tr. de F. Giner de los Ríos, dos tomos, Madrid, Victoriano Suárez, 1908. Los tres volúmenes de la «Colección Austral» que llevan por títulos respectivos *De lo bello y sus formas* (Espasa Calpe, «C. A.», n.º 594), *Sistema de las artes* (id., n.º 726) y *Poética* (id., n.º 773), son el resultado de verter al castellano la adaptación o «arreglo» al *francés* de Bénard y de «expurgar ese 'arreglo'» a continuación.]

Edición crítica (incompleta): *Erster Halbband: Einleitung und Erster Teil, I. Abteilung: Die Idee und das Ideal*, ed. de Lasson, 1931.

11. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes*, ed. de Philipp Marheineke, A.1, tomos XI-XII. Reproducidas en la ed. de G. J. P. J. Bolland, Leiden, 1901, y en A.2, tomos XV-XVI.

En inglés: *Lectures on the Philosophy of Religion, Together with a Work on the Proofs of the Existence of God*, tr. de la 2.ª ed. alemana por el Rev. E. B. Speirs, B. D., y J. Burdon Sanderson, tres tomos, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co., 1895.

Edición crítica, *nach den vorhandenen Manuskripten vollständig neu herausgegeben* von Lasson: *Begriff der Religion*, 1925; *Die Naturreligion*, 1927, y *Die Religion der geistigen Individualität*, 1927.

12. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. de Karl Ludwig Michelet, A.1, tomos XIII-XV. Reproducidas en la ed. de G. J. P. J. Bolland, Leiden, 1908, y en A.2, XVII-XIX.

En inglés: *Lectures on the History of Philosophy*, tr. de Elizabeth S. Haldane y Frances Simon, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co., 1892-96.

[En castellano: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tr. de W. Roces, tres tomos, México, F. C. E., 1955.]

Edición crítica, sólo de las lecciones introductorias: *Einleitung: System und Geschichte der Philosophie, vollständig neu nach den Quellen herausgegeben* von Hoffmeister, 1940, reimpresas en 1944 y 1959; en esta última edición se ha cambiado el título anterior por el de *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, si bien F. Nicolin ha sustituido el interesante prólogo de Hoffmeister (págs. I-XLIV) por unas pocas y breves *Vorbemerkungen* [«Advertencias preliminares»] (págs. IX-XVII) [y ha suprimido la sección dedicada a la filosofía oriental].

[En castellano: *Introducción a la historia de la filosofía*, tr. de E. Terrón (Buenos Aires, Aguilar, 1956) de la ed. abreviada de Nicolín, aunque suprimiendo a su vez el «borrador de Heidelberg» (1816), así como todas las indicaciones de procedencias y fechas de los textos editados.] (H 66-67.)

[Véase también el artículo de R. Flórez «La apelación actual a Hegel». *Arbor* (t. LXX), 269 (mayo 68), págs. 5-27.]

III. TRABAJOS SOBRE HEGEL

AVINERI, Shlomo, «The Problem of War in Hegel's Thought», en *Journal of the History of Ideas*, 1961 (XXII.4), págs. 463-74.
— «Hegel and Nationalism», en *The Review of Politics*, octubre de 1962 (XXIV.4), págs. 461-84.
— «Hegel's Views on Jewish Emancipation», en *Jewish Social Studies*, abril de 1963 (XXV.2), págs. 145-51.
BAILLIE, J. B., *The Origin and Significance of Hegel's Logic: A General Introduction to Hegel's System*, Londres y Nueva York, 1901.
BARION, Jacob, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn, 1963.
BAUER, Bruno (anónimamente), *Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen*, Leipzig, 1841.
— *Hegels Lehre von Religion und Kunst*, Leipzig, 1842.
BERGMANN, Frithjof, «Harmony and Reason: An Introduction to the Philosophy of Hegel», tesis inédita, Princeton, 1960.
— «The Purpose of Hegel's System», en *Journal of the History of Philosophy*, 1964 (II.2), págs. 189-204.
BEYER, Wilhelm R., *Zwischen Phänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, Frankfurt, 1955.
BIEMEL, Walter, «Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre», en *Tijdschrift voor Philosophie*, 1958 (2), págs. 269-300.
BLOCH, Ernst, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, Berlín, 1951 [vers. castellana del orig. entonces inédito, *El pensamiento de Hegel*, tr. de W. Roces, México, F. C. E., 1949].
BOSANQUET, Bernard, *A. History of Aesthetic*, Londres, 1892, 2.ª ed., 1904, ed. econ. en rústica de Meridian Books, 1957, págs. 334-62 y 471-87.
BRADLEY, A. C., «Hegel's Theory of Tragedy», en *Oxford Lectures on Poetry*, Londres, 1909, págs. 69-95.
CARRIT, E. F., «Discussion: Hegel and Prussianism», en *Philosophy*, abril de 1940, págs. 190-96, y julio de 1940, págs. 315-17. (Véase Knox.)
COLLINGWOOD, R. G. *The Idea of History*, Oxford, 1946, págs. 113-26 [vers. cast., *Idea de la historia*, tr. de E. O'Gorman y J. Hernández Campos, México, F. C. E., 1952 (2.ª ed., 1965), págs. 117-29].
CROCE, Benedetto, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, 1907. Tr. alemana: véase el apartado I.1. En inglés: *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel*, tr. de la 3.ª ed. italiana (1912), por Douglas Ainslie, Londres, 1915. [En castellano: *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, tr. de la 3.ª ed. italiana por F. González Ríos, Buenos Aires, Imán, 1943.]
DERBOLAV, Joseph, «Die kritische Hegelrezeption des jungen Marx und das Problem der Emanzipation des Menschen», en *Studium Generale*, 1962 (XV.4), págs. 27-88.
— «Hegel und die Sprache», en *Sprache-Schlüssel zur Welt: Festschrift für Leo Weisgerber*, Düsseldorf, 1959, págs. 56-86.
DILTHEY, Wilhelm, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín, 1906; reproducido los *Gesammelte Schriften* de Dilthey, IV, Leipzig & Berlín, 1921. [En castellano: «Historia juvenil de Hegel», en el volumen de las obras completas de D. que lleva por título *Hegel y el idealismo*, tr. de E. Imaz, México, F. C. E., 1944 (2.ª ed., 1956)].
EASTON, Lloyd D., «Alienation and History in the Early Marx», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1961 (XXII.2), págs. 193-205.

— «Hegelianism in Nineteenth-Century Ohio», en *Journal of the History of Ideas*, 1962 (XXIII.3), págs. 355-78.

FEUERBACH, Ludwig, *Philosophie und Christenheit in Beziehung auf die der hegelschen Philosophie gemachten Vorwürfe der Unchristlichkeit*, Mannheim, 1839.

FINDLAY, J. N., *Hegel: A Re-examination*, Londres y Nueva York, 1958; reimpresión económica en rústica, Collier Books, 1962.

FISCHER, Kuno, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, dos tomos, Heidelberg, 1901; 2.ª ed., Heidelberg, 1911, con un nuevo apéndice por Hugo Falkenheim y Georg Lasson.

— *Schellings Leben, Werke und Lehre*, 2.ª ed. rev., Heidelberg, 1899, especialmente las págs. 145 y s., 208 y ss., 215 y ss. y 829 y s.

FLEISCHMANN, Eugène, *La philosophie politique de Hegel, sous forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit*, París, 1964.

FOSTER, Michael B., *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Oxford, 1935.

FRANKLIN, Mitchell, «On Hegel's Theory of Alienation and Its Historic Force», en *Studies in Hegel* (Tulane Studies in Philosophy, vol. IX), Nueva Orleáns, 1960, págs. 50-100. En el mismo volumen se encuentran otros trabajos, más breves, de A. B. Brinkley, J. K. Feibleman, P. G. Morrison, A. J. Reck, R. C. Whittemore y E. G. Ballard.

FRIEDRICH, Carl J., «Introduction» a *The Philosophy of Hegel*, ed. de Carl J. Friedrich, Nueva York, Modern Library, págs. XIII-LXIV. (Véase también Travis.)

FUHRMANS, Horst, «Schelling und Hegel: Ihre Entfremdung», en F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, tomo I: 1775-1809, ed. de Horst Fuhrmans, Bonn, 1962, págs. 451-553.

GARAUDY, Roger, *Dieu est mort: Étude sur Hegel*, París, 1962.

GLOCKNER, Hermann, *Hegel*, dos tomos, Stuttgart, 1929 y 1940; I, *Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie:* II, *Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie;* 3.ª ed. con un nuevo prólogo, 1954.

GÖSCHEL, Karl Friedrich, *Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Göthe*, Berlín, 1832. (Véase más arriba, apartado II.C.17.d.)

HAERING, Theodor, *Hegel: Sein Wollen und sein Werk: Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, dos tomos, Leipzig & Berlín, 1929 y 1938.

— «Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes», en *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom*, Im Auftrag des Internationalen Hegelbundes, ed. de B. Wigersma, Tübingen & Haarlem, 1934, págs. 118-38.

HARRIS, William T., *Hegel's Logic, A Book on the Genesis of the Categories of the Mind: A Critical Exposition*, Chicago, 1890, 2.ª ed., 1895; «A Selection of Books on Hegel's Philosophy for the English Reader» (págs. XXIX-XXX) incluye una lista clasificada de las muchas «Translations from Hegel's works [traducciones de obras de H]. «aparecidas en *The Journal of Speculative Philosophy*.

— *Hegel's First Principle: An Exposition of Comprehension and Idea (Begriff und Idee)*, tr. del alemán (de la *Philosophische Propädeutik)* y acompañado de una Introducción y de Notas aclaratorias, St. Louis, 1869.

HARTMANN, Klaus, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Berlín, 1963.

HARTMANN, Nicolai, *Hegel (Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil)*, Berlín & Leipzig, 1929. [En castellano: *La filosofía del idealismo alemán, t. II, Hegel*, tr. de E. Estiú, Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1960.]

HAYM, Rudolf, *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegel'schen Philosophie*, Berlín, 1857; reimpresión fotomecánica, Hildesheim, 1962; 2.ª ed. con una carta de Haym a Rosenkranz (págs. 471-75), el ensayo de Haym «An Hegels 100. Geburtstag» (págs. 476-85) y el de Hans Rosenberg «Zur Geschichte der Hegelauffassung» (págs. 510-50), Leipzig, 1927.

HEIDEGGER, Martin, «Hegels Begriff der Erfahrung», en *Holzwege*, Frankfurt, 1952. [En castellano: «El concepto hegeliano de la experiencia», en *Sendas perdidas*, tr. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.]

— «Hegel und die Griechen», en *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für H. G. Gadamer*, Tübingen, 1960, págs. 43-57.

HERBART, Johann Friedrich, recensiones de la *Philosophie des Rechts* hegeliana en *Leipziger Literatuzeitung*, 1822, y de la *Enzyklopädie* de 1827 en *Hallesche Literaturzeitung*, 1831; ambas reproducidas en las *Werke* de Herbart,, tomo XII (1852), págs. 419-35 y 664-86.

HIBBEN, John Grier, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*, Nueva York, 1902.

HOFFMEISTER, Johannes, *Goethe und der deutsche Idealismus: Eine Einführung zu Hegel's Realphilosophie*, Leipzig, 1932. (También son notables sus introducciones a las ediciones cuidadas por él de los escritos de Hegel: véase la parte II de esta Bibliografía.)

HOOK, Sidney, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, Nueva York, 1936; reimpresión, Nueva York, 1950. (Véase también Travis.)

HOTHO, H. G., *Vorstudien für Leben und Kunst*, Stuttgart & Tübingen, 1835.

HYPPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'esprit de Hegel*, París, 1946.

— *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, 1948.

— *Logique et existence: Essai sur la Logique de Hegel*, París, 1953.

— *Études sur Marx et Hegel*, París, 1955.

ILJIN, Iwan, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berna, 1946.

JAKOWENKO, Boris, «Hegel in Russland», en *Der Russische Gedanke: Internationale Zeirschrift*, 1931 (II.3), págs. 1-8 (contiene también una «Kurze russische Hegel-Bibliographie», en las págs. 5-8).

JAMES, William, «Hegel and His Method», en *A Pluralistic Universe*, Nueva York, Londres y Toronto, 1909 (3.ª conferencia); reimpresión, 1943.

KAUFMANN, Walter, *Nietzsche* (comparación entre los métodos y las concepciones del sistema de Hegel y Nietzsche en el capítulo II, y entre el concepto hegeliano de *Geist* y el nietzschiano de voluntad de poderío en el cap. VII), Princeton, 1950; ed. revisada económica en rústica, Meridian Books, 1956.

— «The Hegel Myth and Its Method» y «Hegel's Early Antitheological Phase», en *The Philosophical Review*, octubre de 1951 (LX.4) y enero de 1954 (LXIII.1). Traducción alemana del primer artículo, con un nuevo apartado, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1956 (X.2). Ambos artículos revisados y muy ampliados en *From Shakespeare to Existentialism* (capítulos VII-VIII; el capítulo IX versa sobre «Hegel: su aportación y su calamidad»), Boston, 1959; edición inglesa, con el título de *The Owl and the Nightingale*, Londres, 1960; ed. rev. económ. en rústica, Anchor Books, 1960.

— «Hegel», en *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, ed. de J. O. Urmson, Londres y Nueva York, 1960, págs. 157-61.

— Reseña crítica del *Hegel* de J. N. Findlay en *Mind*, abril de 1961 (LXX.278), págs. 264-69.

Kedney, John Steinfort, *Hegel's Aesthetics: A Critical Exposition,* Chicago, 1885; 3.ª ed., 1897.
Knox, Israel, *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer,* Nueva York, 1936.
Knox, T. M., «Hegel and Prussianism», en *Philosophy,* enero de 1940, págs. 51-63 y julio de 1940, págs. 313-14. (Véase Carrit.)
Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939... réunies et publiées par* Raymond Queneau, París, 1947. Traducción parcial alemana: *Hegel: Eine Vergegenwärtigung seines Denkens: Kommentar zur Phänomenologie des Geistes,* ed. de Iring Fetscher, Stuttgart, 1958.
Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel,* dos tomos, Tübingen, 1921 y 1924; 2.ª ed., 1961.
— «Introduction: Hegel's Philosophical Development», en los *Early Theological Writings* de Hegel (véase el apartado II.D.1). Asimismo artículos en los *Hegel-Studien* y las *Hegel-Kongress, Verhandlungen:* véase el final del apartado I.
Krug., W. T., *Schelling und Hegel oder die Neueste Philosophie im Vernichtungskriege mit sich selbst begriffen,* Leipzig, 1835.
Kupfer, Johannes, *Die Auffassung des Sokrates in Hegels Geschichtsphilosophie* (tesis), Borna-Leipzig, 1927.
Lasson, Georg, *Hegel als Geschichtsphilosoph,* Leipzig, 1920. (También son dignas de mención sus largas introducciones a las ediciones cuidadas por él de los escritos de Hegel: véase la parte II de esta Bibliografía.)
Levy, Heinrich, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie* (Berlín-), Charlottenburg, 1927.
Litt, Theodor, *Hegel: Versuch einer kritischen Erneuerung,* Heidelberg, 1953.
Loewenberg, J., «The Exoteric Approach to Hegel's *Phenomenology of Mind*» y «The Comedy of Inmediacy in Hegel's *Phenomenology of Mind*», en *Mind,* 1934 y 1935 (XLIII y XLIV).
— «Introduction» a las *Hegel Selections,* ed. de J. Loewenberg, Nueva York, Chicago y Boston, 1929, págs. IX-XLIII; reproducida en ed. económica en rústica de Scribner.
Löwith, Karl, *Von Hegel bis Nietzsche,* Zürich y Nueva York, 1941. Versión inglesa: *From Hegel to Nietzsche,* tr. de David E. Green, Nueva York, 1964.
Lukács, Georg, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie,* Zürich y Viena, 1948; 2.ª ed., con un nuevo prólogo, de cuatro páginas, y el título de *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (paginación distinta a la antigua), Berlín, 1954. [En castellano: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* tr. de la 2.ª ed. alemana, con un nuevo prólogo, por M. Sacristán, México, Grijalbo, 1963.]
Mackintosh, R., *Hegel and Hegelianism,* Edinburg, 1913.
Marcuse, Hebert, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory,* Oxford University Press, 1941; 2.ª ed., Nueva York, 1955; ed. ecón. en rústica, Beacon, 1960 [ed. cast.: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social,* trad. de J. Fombona, Caracas, I. E. P., 1967].
Marx, Karl, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en *Deutsch-Französische Jahrbücher,* París, 1844, págs. 71-85; «Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313)» y «Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt», publicados póstumamente en Marx-Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe,* Sección I, tomo III (1932). Existen otras ediciones de los tres ensayos: por ejemplo, en Marx, *Frühe Schriften,* tomo I,

Stuttgart, Cotta, 1962, págs. 488-505, 258-426 y 637-65; y la mayor parte de este material se encuentra asimismo en Marx, *Die Frühschriften,* Stuttgart, Kröners Taschenausgabe, 1953. Se hallarán diversas traducciones [al inglés] del tercer ensayo en Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,* Moscú, Ediciones en Lenguas extranjeras, 1961 (tr. de Martin Milligan), en Erich Fromm, *Marx's Concept of Man,* Nueva Yorg, Ungar, 1961 (tr. de T. B. Bottomore) y en Karl Marx, *Early Writings,* Nueva York, McGraw-Hill, 1964 (tr. también por Bottomore), en donde asimismo se vierte el primer ensayo. El segundo, que es mucho más extenso, no está traducido al inglés.
McTaggart, J. M. E. M., *A Commentary on Hegel's Logic,* Cambridge, 1910.
— *Studies in Hegelian Cosmology,* Cambridge, 1918.
— *Studies in the Hegelian Dialectic,* Cambridge, 1896.
Meulen, Jan van der, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch,* Meisenheim, 1953.
Moog, Willy, *Hegel und die Hegelsche Schule,* Munich, 1930 [hay versión castellana: *Hegel y la escuela hegeliana,* 1932].
Müller, Gustav Emil, *Hegel: Denkgeschichte eines Lebendigen,* Berna & Munich, 1959.
— «The Hegel Legend of 'Thesis-Antithesis-Synthesis'», en *Journal of the History of Ideas,* junio de 1958 (XIX.3.). (Véase también Travis.)
Mure, G. R. G., *An Introduction to Hegel,* Oxford, 1940.
— *A Study of Hegel's Logic,* Oxford, 1950.
Pelczynski, Z. A., «An Introductory Essay», en *Hegel's Political Writings,* págs. 5-137: véase el apartado II.C.14.c.
Peperzak, Adrien, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde,* La Haya, 1960.
Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik* (tesis), Bonn, 1956. (Véase también H 22, nota 1.)
Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies,* tomo II, Londres, 1945: capítulo 12; ed. rev., Princeton, 1950, págs. 223-73 y 642-60 [vers. cast., *La sociedad abierta y sus enemigos,* tr. de la ed. rev. por N. Rodríguez Bustamante, Buenos Aires, Paidós, 1957, págs. 237-83 y 609-25]. Véase una crítica detallada en Kaufmann, art. cit. «The Hegel Myth and Its Method»; en la 4.ª ed. rev., Londres, 1962, págs. 393-95, se indica que no se han corregido los errores del capítulo sobre Hegel.
Purpus, Wilhelm, *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel: Ein Beitrag zur Würdigung der Phänomenologie des Geistes,* Berlín, 1908.
— *Eduard von Hartmanns Kritik der dialektischen Methode Hegels, antikritisch gewürdigt,* Ausbach, 1911.
Radermacher, Hans, *Kierkegaards Hegelverständnis* (tesis), Colonia, 1958.
Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben,* Berlín, 1844.
— *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems,* Königsberg, 1840; reimpresión fotomecánica, Hildesheim, 1963.
— *Hegel als deutscher Nationalphilosoph,* Leipzig, 1870. En inglés: *Hegel as the National Philosopher of Germany,* tr. de Geo S. Hall; reproducido en *The Journal of Speculative Philosophy,* St. Louis, 1874.
Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Etaat,* dos tomos: I, *Lebensstationen* (1770-1806); II, *Weltepochen* (1806-1831), Munich y Berlín, 1920; reimpresión, Aalen, 1962.
Rotenstreich, Nathan, «Hegel's Image of Judaism», en *Jewish Social Studies,* 1953 (XV.1), págs. 33-52.
— «Man and the Estranged God (Hegel)», en *The Recurring Pattern: Studies in Anti-Judaism in Modern Thought,* Londres, 1963.

ROYCE, Josiah, «Hegel», en *The Spirit of Modern Philosophy: An Essay in the Form of Lectures*, Boston & Nueva York, 1892, págs. 190-277.
— «Hegel's Terminology», en *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. de James Mark Baldwin, tomo I, Nueva York & Londres, 1901, págs. 452-65.
— *Lectures in Modern Idealism* (tres de las conferencias se ocupan de la *Fenomenología* de Hegel, y una de «El sistema maduro de Hegel»), Yale University Press, 1919; reimpresión económica en rústica, con un prólogo de John E. Smith, Yale, 1964.
SARTRE, Jean Paul, *L'Etre et le Néant: Essai d'Ontologie phénoménologique*, París, 1934; tr. inglesa por Hazel Barnes, *Being and Nothingness*, Nueva York, 1956 [en castellano, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, tr. de Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1966]; véase especialmente la 3.ª Parte, capítulo I, sección III: «Husserl, Hegel, Heidegger».
SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, «Hegel», en *Zur Geschichte der neueren Philosophie (aus dem handschriftlichen Nachlass*, 1827: conferencias pronunciadas en Munich), en *Sämtliche Werke, Erste Abtheilung*, X (1861), págs. 126-64.
— *Vorrede* de Víctor Cousin, *Über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen* [tr.] *von* Dr. Hubert Beckers, *Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenraths* von Schelling, Stuttgart & Tübingen, 1834, págs. V-XXVIII, especialmente las págs XIII y ss. Reproducido en *Sämtliche Werke*, I, X (1861), págs. 201-24.
— *Erste Vorlesung in Berlin* (15 de noviembre de 1841), Stuttgart & Tübingen, 1841 (22 págs.).
— *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingschen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christentums im Berliner Wintercursus von 1841-42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt von* Dr. H. E. G. Paulus, Darmstadt, 1843, LXVI + 736 págs. (Schelling persiguió al autor, si bien por plagio, no por deformación de su pensamiento.)
— *Philosophie der Offenbarung* (edición póstuma autorizada de las lecciones de Berlín), en *Sämtliche Werke*, II, III (1858), especialmente las págs. 86 y ss. y 122.
SCHILLING-WOLLNY, Kurt, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen: I, Begriffliche Vorgeschichte der Hegelschen Methode*, Munich, 1929.
SCHLUNK, Wolfgang, *Hegels Theorie des Dramas* (tesis), Tübingen, 1936.
SCHOEPS, Hans Joachim, «Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1955 (VII.1), págs.
SCHUBARTH, K. E., *Über die Unvereinbarkeit der hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des preussischen Staates*, Breslau, 1839. (Véase también en apartado II.C.17.e.)
SEEBERGER, Wilhelm, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart, 1961.
STAGE, W. T., *The Philosophy of Hegel; A Systematic Exposition*, Londres, 1924; ed. económ. en rústica, Dover Publications, 1955.
STERRET, J. Macbride, *Studies in Hegel's Philosophy of Religion, With a Chapter on Christian Unity in America*, Nueva York, 1890.
STIEHLER, Gottfried, *Die Dialektik in Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Berlín, 1964 [vers. cast.: *Hegel y los orígenes de la dialéctica*, tr. por S Marchán Fiz, Madrid, Ciencia Nueva, 1967].
STIRLING, James Hutchison, *The Secret of Hegel, Being the Hegelian System of Origin, Principle, Form and Matter*, dos tomos, Londres, 1865; 2.ª ed. rev. en un solo volumen, Edinburgo & Nueva York, 1898.

TAKEUCHI, Yoshinori, «Hegel and Buddhism», en *Il Pensiero*, 1962 (VII.1-2), págs. 5-46.
TRAVIS, D. C., *A Hegel Symposium*, Austin, Texas, 1962. (Contiene: «A Philosopher Reconsidered», por D. C. Travis; «The Power of Negation: Hegel's Dialectic and Totalitarian Ideology», por Carl J. Friedrich; «Hegel and the Perspective of Liberalism», por Sidney Hook; «Hegel and Heine», por Gustav E. Mueller, y «Of Structure and Symbol: The Significance of Hegel's Phenomenology for Literary Criticism», por Helmut Rehder. 139 páginas.)
TRENDELENBURG, Adolf, *Logische Untersuchungen*, Berlín, 1840; 2.ª ed., 1862; 3.ª ed., 1870; reproducido fotomecánicamente en Hildesheim, 1964.
— *Die logische Frage in Hegels System*, Leipzig, 1843.
TSCHIZEWSKIJ (Cyzevskyj), Dimitrij, *Hegel bei den Slaven*, Reichenberg, 1934; ed. rev., Bad Homburg vor der Höhe, 1961.
WALLACE, William, *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic*, Oxford, 1874; 2.ª ed. rev., 1894.
WALSH, W. H., *«A Survey of Work on Hegel, 1945-1952»*, en *Philosophical Quarterly*, octubre de 1953.

INDICE ALFABETICO

Las cifras se refieren a los números de los *apartados* correspondientes, no a páginas. (Gracias a la inclusión de nombres propios, puede ser útil este índice para localizar algunas personas mencionadas de pasada en el texto.) 'P' quiere decir «Prólogo»; la Bibliografía está excluida del índice.

TABLA CRONOLOGICA

*: nacimiento
†: fallecimiento

	1729	Lessing*; Moses Mendelssohn*.
	1732	Haydn*.
Georg Ludwig Hegel (su padre)*	1733	
María Magdalena. Fromm (su madre)*	1741	
	1743	F. H. Jacobi*.
	1744	Herder*.
	1746	KANT, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (libro 1.º).
	1749	Goethe* (el 28 de agosto).
	1756	Mozart*.
	1759	Schiller*; Händel †; Robert Burns*.
	1762	Fichte*.
	1764	WINCKELMANN, *Historia del arte en la Antigüedad*.
	1765	LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*.
	1766	LESSING, *Laokoon*.
	1767	A. W. Schlegel*.
	1768	Schleiermacher*; Winckelmann †.
Boda de los padres (el 29 de septiembre).	1769	Napoleón*.
Hegel* (el 27 de agosto).	1770	Beethoven*; Hölderlin*; Woodsworth*.
	1772	F. Schlegel*; Novalis*; Coleridge*.

Christiane (su hermana)*.	1773	Fries*. GOETHE, *Götz* (su primera comedia).
	1774	GOETHE, *Werther* (su primera novela).
	1776	Declaración de independencia de los EE. UU. Hume † Herbart*.
Christiana Charlotte Johanna Fischer (madre del hijo ilegítimo de Hegel)*.	1778	Voltaire †; Rousseau †.
	1779	LESSING, *Nathan*. GLUCK, *Ifigenia en Táuride*.
	1780	LESSING, *La educación de la Humanidad*.
	1781	Lessing †. KANT, *Crítica de la razón pura*. SCHILLER, *Los bandidos* (su 1.ª obra dramática).
Su madre † (el 20 de septiembre).	1783	VOSS, traducción de la *Odisea*. KANT, *Prolegómenos*. MENDELSSOHN, *Jerusalén*.
	1785	KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. JACOBI, *Sobre la doctrina de Spinoza*.
	1786	Federico el Grande †. MOZART, *Fígaro*. JACOBI, *Contra las acusaciones de Mendelssohn*.
	1787	KANT, *Crítica de la razón pura*, 2.ª edición revisada. GOETHE, *Ifigenia en Táuride*. SCHILLER, *Don Carlos*. Uhland*; Gluck †. Mozart, *Don Juan* y *Pequeña serenata*.
Se gradúa (en el *Gimnasium*); entra en la Universidad de Tübingen.	1788	Schopenhauer*; Eichendorff*; Byron*. KANT, *Crítica de la razón práctica*. Mozart, *Sinfonía Júpiter*.
	1789	La Revolución Francesa. JACOBI, *Sobre la doctrina de Spinoza* (segunda edición revisada). SCHILLER, «... la historia universal».
Se licencia en filosofía en Tübingen.	1790	KANT, *Crítica del juicio*. GOETHE, *Fragmento de Fausto*.
Marie von Tucher (su esposa)*.	1791	MOZART, *La flauta mágica*, *Requiem* y †.
	1792	Comienzan las invasiones francesas de Alemania. FICHTE, *Crítica de toda revelación* (primer libro). Shelley*; Rossini*.
Fragmentos sobre la religión popular (publicados en 1907); acaba los exámenes teológicos en Tübingen; va a Berna como preceptor.	1793	Luis XVI es guillotinado. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En Francia se proclama la abolición del cristianismo y su sustitución por el culto de la razón.

		Napoleón asciende de capitán a general. El primer artículo de Schelling (68 páginas, sobre los mitos).
	1794	Robespierre es guillotinado. FICHTE, *Wissenschaftslehre* («Doctrina de la ciencia»).
«La vida de Jesús» y «La positividad de la religión cristiana» (publicadas en 1907).	1795	Prusia hace la paz con Francia para poder participar en el tercer reparto de Polonia. KANT, *De la paz perpetua*. SCHELLING, *Del yo*. SCHILLER, *La educación estética del hombre*. GOETHE, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Keats*.
Escala en los Alpes berneses; abandona Berna.	1796	Francia invade de nuevo el sur de Alemania; la brillante campaña napoleónica en Italia. GOETHE: *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (libros VII y VIII). Burns †.
Se traslada a Frankfurt del Main como preceptor.	1797	KANT, *Metafísica de las costumbres* (2 tomos). SCHELLING, *Ideas relativas a una filosofía de la naturaleza*. HÖLDERLIN, *Hyperion*, 1.ª parte. Schubert*.
	1798	Los franceses se apoderan de Roma y se llevan al Papa a Francia; la campaña de Napoleón en Egipto; Napoleón es nombrado Primer Cónsul. KANT, *Antropología*. FICHTE, *Sistema de la ética* y es acusado de ateísmo. SCHELLING, *Sobre el alma del mundo*.
«El espíritu del cristianismo y su destino» (publicado en 1907). Su padre † (el 14 de enero).	1799	FICHTE, *Apelación al público* y pasa de Jena a Berlín. SCHELLING, *Primer bosquejo de una Filosofía de la naturaleza*. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*. HÖLDERLIN, *Hyperion*, 2.ª parte. Heine*; Balzac*.
	1800	Los franceses invaden Baviera. KANT, *Lógica*. FICHTE, *La vocación del hombre* y *El Estado comercial cerrado*. SCHELLING, *Sistema del idealismo trascendental*. SCHILLER, *Wallenstein*.
Se traslada a Jena, publica *La diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling*; tesis	1801	FICHTE, *Informe clarísimo*. SCHLEIERMACHER, *Monólogos*. SCHILLER, *María Estuardo*.

latina sobre las órbitas planetarias; defensa de las tesis el 27 de agosto (día que cumple los 31 años); «Privatdozent», con lo que comienza su carrera académica.		A. W. SCHLEGEL, traducción de *Hamlet*. Novalis †.
Codirector (con Schelling) de la *Revista crítica de filosofía*, en cuyo t. I aparecen «Sobre la esencia de la crítica filosófica...», «Cómo interpreta el sentido común la filosofía...» y «Relación entre el escepticismo y la filosofía».	1802	Napoleón es nombrado Cónsul vitalicio. SCHELLING, *Bruno*. SCHILLER, *La doncella de Orleáns*. NOVALIS, *Escritos* (2 tomos) y *Heinrich von Ofterdingen* (2 tomos).
En el t. II (y último) aparecen «Fe y saber o la filosofía de la reflexión... kantiana, jacobiana y fichtiana», y «Sobre los modos científicos de considerar la ley natural...».	1803	SCHELLING, *Conferencias sobre el método de los estudios académicos* e *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, ed. rev., pasa de Jena a Baviera y funda la *Nueva revista de física especulativa*. FRIES, *Reinbold, Fichte y Schelling*, y *Doctrina filosófica del Derecho*. Herder †.
Es elegido consejero de la Sociedad Mineralógica de Jena.	1804	Coronamiento de Napoleón como emperador. Kant †; Krug sucede a Kant en la cátedra de Königsberg. FRIES, *Sistema de la filosofía*. SCHELLING, *Filosofía y religión*. SCHILLER, *Guillermo Tell*. Beethoven, *Fidelio*.
Es nombrado (con Fries) profesor extraordinario; en el otoño empieza por primera vez a enseñar sobre la historia de la filosofía; en el invierno comienza a escribir su *Sistema;* Fries es nombrado profesor en Heidelberg. En septiembre: primera mención de la «*Fenomenología*» como título de la primera parte: en octubre termina el libro la noche antes de la batalla.	1805	Napoleón, rey de Italia, gana la batalla de los tres emperadores en Austerlitz, derrotando al zar y al emperador de Austria. FRIES, *Conocimiento, fe y vislumbre*. GOETHE, traducción de *Le neveu de Rameau*. Beethoven, la *Heroica*. Schiller †. Rosenkranz (el primer biógrafo de Hegel)*.
	1806	La victoria de Napoleón en la batalla de Jena acaba con el Sacro Imperio Romano Germánico (fundado en 800 a. de C. por Carlomagno); Napoleón entra en Berlín. FICHTE, *Los caracteres de la edad contemporánea* e *Indicación para la vida beata*. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*, segunda edición. Beethoven, *Concierto para violín*.

El 1 de enero es nombrado miembro honorario de la Sociedad de Física de Heidelberg; el 10 de enero envía al editor el prólogo de la *Fenomenología;* el 5 de febrero, Ludwig (su hijo ilegítimo)*; Se traslada a Bamberg para dirigir un periódico; en abril aparece la *Fenomenología* (libro primero); su hermana hace de ama de llaves.	1807	Napoleón desmembra Prusia. FRIES, *Nueva crítica de la razón* (3 tomos) y *La última doctrina de Fichte*. Schelling publica una conferencia. Beethoven, *Quinta sinfonía*.
En otoño deja Bamberg; es nombrado director del *Gimnasium de Nürenberg*, entre cuyos deberes está el de enseñar filosofía.	1808	FICHTE, *Discursos a la nación alemana*. SCHLEGEL, *Sobre la lengua y la sabiduría de la India*. GOETHE, *Fausto*, 1.ª parte. Beethoven, *Sexta sinfonía*. D. F. Strauss*.
	1809	SCHELLING, *Escritos filosóficos*, t. I (único aparecido), único libro publicado de 1807 a 1812. GOETHE, *Las afinidades electivas*. Beethoven, *Concierto del Emperador*. Haydn †.
En abril celebra esponsales; se casa el 16 de septiembre. *Lógica*, t. I, primera parte; Susanna (su hija)* y †.	1811	FRIES, *Bosquejo de la Lógica y Sistema de la Lógica*.
	1812	Campaña napoleónica en Rusia, en la que cae Georg Ludwig (el único hermano de Hegel). GRIMM, *Cuentos*, t. I. Beethoven, *Séptima y Octava sinfonías*.
Lógica, t. II, segunda parte; es nombrado inspector además de director; Karl (hijo suyo)*.	1813	Derrota de Napoleón en Leipzig. SCHOPENHAUER, *Sobre... el principio de razón suficiente*. Kierkegaard*; Wagner*; Verdi*; el padre de Nietzsche*; Büchner*; Hebbel*. GRIMM, *Cuentos*, t. II.
Immanuel (su hijo más joven*. Su hermana se retira, enferma.	1814	Destierro de Napoleón a la isla de Elba. Fichte †.
	1815	Vuelta de Napoleón; Waterloo; Santa Elena. SCHELLING, *Sobre las deidades de Samotracia*.
Lógica, t. II; intenta ir a Heidelberg, Berlín y Erlangen; profesor en Heidelberg.	1816	SCHOPENHAUER, *Sobre la visión y los colores*. Rossini, *El barbero de Sevilla*. Fries pasa de Heidelberg a Jena.
Enciclopedia (sistema en un volumen); Ludwig (su hijo ilegítimo) entra en la familia.	1817	Festival de Wartburg.

Profesor en Berlín. Ludwig estudia en el Liceo francés.	1818	Marx*.
	1819	SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación.* GOETHE, *Diván de Occidente y Oriente.* Jacobi †.
Su hermana queda recluida temporalmente en un manicomio.	1820	
Filosofía del Derecho (libro 1.º).	1821	Napoleón †; Keats †; Dostoyevski*; Baudelaire*; Flaubert*. GOETHE, *Los años de peregrinaje de Wilhelm Meister.*
	1822	Shelley*. HEINE, *Poemas* (1.er libro). Beethoven, *Sonata para piano*, op. 111.
	1823	Beethoven, *Novena sinfonía.*
	1824	Byron †.
Ludwig abandona su trabajo en una librería y entra en el ejército colonial honlandés.	1825	Beethoven, *Cuarteto*, op. 132.
Ludwig va a Batavia.	1826	Jefferson †; Voss (el trad. de Homero) †. HEINE, *Cuadros de viaje* (4 tomos, hasta 1831).
Enciclopedia, ed. rev. (de tamaño casi doble que el de la 1.ª edición).	1827	HEINE, *Libro de canciones.* Beethoven †; Blake †.
	1828	Schubert †; Goya †; Tolstoi*.
	1829	F. Schlegel †.
Enciclopedia, tercera ed. rev.; rector de la Universidad de Berlín.	1830	La Revolución de julio parisina
El 28 de agosto, Ludwig †. El 14 de noviembre, Hegel muere debido al cólera.	1831	
El 2 de febrero se suicida su hermana; sus discípulos empiezan a editar sus *Obras* en 18 tomos (hasta 1840; pero antes empiezan la 2.ª edición).	1832	Goethe †.

SIGLAS

Empleamos las siglas que siguen para referirnos a las obras más frecuentemente citadas:

- B — *Briefe von und an Hegel* [«Correspondencia hegeliana»], 4 tomos (1952-60).
- Dok. — *Dokumente zu Hegels Entwicklung* [«Documentos relativos al desarrollo intelectual de Hegel»], ed. de Hoffmeister (1936).
- E — *Enzyclopädie* [«Enciclopedia»] de HEGEL, 3.ª ed. (de 1930).
- EGP — *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* [«Introducción a la historia de la filosofía»] de HEGEL, ed. crítica de Hoffmeister (1940).
- H — (referencia a otros apartados de la presente obra).
- PG — *Phänomenologie des Geistes* [«Fenomenología del espíritu»] de HEGEL, ed. de Lasson (1907).
- Ros. — ROSENKRANZ, *Hegels Leben* [«Vida de Hegel»] (1844).
- VG — *Die Vernunft in der Geschichte* [«La razón en la historia»] de HEGEL, ed. crítica de Hoffmeister (1955). Todas las referencias se hacen al propio manuscrito de Hegel, a menos que el número de la página esté seguido por una «A» (en cuyo caso la cita se basa en apuntes de clase de los alumnos).
- V-PG — *Vorrede* («Prólogo») de HEGEL a la *Phänomenologie.*
- WK — KAUFMANN, *From Shakespeare to Existentialism*, [«De Shakespeare al existencialismo»]. Nueva York, Anchor, 1960.

RECONOCIMIENTO

Durante más de una docena de años he enseñado sobre Hegel, tanto en seminarios para postgraduados como a estudiantes no licenciados; y quiero agradecer aquí a mis alumnos postgraduados su interés y sus útiles debates, muy especialmente al profesor Frithjof Bergmann, cuya tesis ha versado sobre Hegel. Gran parte de la labor del índice alfabético se debe a Michael Spence; también le estoy muy agradecido a Sanford G. Thatcher por su risueña y segura ayuda con las galeradas y otros engorros de último momento.

A lo largo del libro señalo todo lo que debo a los eruditos; pero me gustaría añadir que uno de mis maestros, el profesor John William Miller, del Williams College, que no ha profesado nunca lecciones acerca de Hegel, hacía observar con frecuencia que la filosofía hegeliana era mucho más abierta y menos rígida de lo que suele suponerse. Estoy en deuda sobre todo con Georg Lasson, el adelantado de la edición crítica de los escritos de Hegel, con Johannes Hoffmeister, que continuó su tarea, editando además las cartas (asimismo hizo traducir al alemán y publicar en Alemania mi primer artículo sobre Hegel), y con Rolf Flechsig, a cuyo cuidado ha corrido el cuarto tomo de la correspondencia, tras el fallecimiento de Hoffmeister. Por lo demás, todos los estudiosos de Hegel tienen motivos para estar agradecidos a Félix Meiner, que ha publicado tales ediciones críticas durante más de medio siglo.

Por su compañía durante las horas de redacción de la mayor parte del presente libro, antes y después de medianoche, en el verano de 1964, he de darle las gracias a mi hijo David (la deuda que tengo contraída con mi mujer, Hazel, es ya crónica). Y gracias a Anne Freedgood y a Robert Hewetson, las etapas finales, después de que el manuscrito pasó al editor, han estado libres de dolores de parto: no cabría pedir nadie más comprensivo para cuidarse de la edición.

Alianza Universidad

Volúmenes publicados:

1. H. G. Johnson, M. Bronfenbrenner y F. D. Holzman, G. L. S. Shackle y E. J. Mishan:
   Panoramas contemporáneos de la teoría económica I. Dinero, interés y bienestar

2. F. H. Hahn y R. C. O. Matthews, H. B. Chenery, J. Bhagwati y J. R. Mayer:
   Panoramas contemporáneos de la teoría económica II. Crecimiento y desarrollo

3. H. A. Simon, R. Dorfman, J. R. Hicks, R. Ferber, A. R. Prest y R. Turvey:
   Panoramas contemporáneos de la teoría económica III. Asignación de recursos

4. Enrique Ballestero:
Principios de economía de la empresa

5. Joachim Matthes:
Introducción a la sociología de la religión
I. Religión y sociedad

6. Joachim Matthes:
Introducción a la sociología de la religión
II. Iglesia y sociedad

7. C. U. M. Smith:
Biología molecular: Enfoque estructural

8. Morton D. Davis:
Teoría del juego

9. Colin Clark:
Las condiciones del progreso económico, I

10. Colin Clark:
Las condiciones del progreso económico, II

11. Lewis Mumford:
Técnica y civilización

12. Erwin Panofsky:
Estudios sobre iconología

13. Robin Fox:
Sistemas de parentesco y matrimonio

14. Víctor Sánchez de Zavala:
Hacia una epistemología del lenguaje

15. E. H. Carr:
Historia de la Rusia soviética, I

16. D. J. White:
Teoría de la decisión

17. Martin J. Bailey:
Renta nacional y nivel de precios

18. Nicolas Bourbaki:
Elementos de historia de las matemáticas

19. E. H. Carr.
Historia de la Rusia soviética, II

20. C. U. M. Smith:
El cerebro

21. James L. Riggs:
Modelos de decisión económica para ingenieros
y gerentes de empresa

22. J. H. Elliot, Roland Mousnier, Marc Raeff, J. W. Smit
y Lawrence Stone:
Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna

23. Kenneth E. Boulding:
Análisis económico, I

24. Kenneth E. Boulding:
Análisis económico, II

25. S. A. Barnett:
La conducta de los animales y del hombre

26. Renate Mayntz:
Sociología de la organización

27. Werner Sombart:
El burgués

28. James S. Duesenberry:
La renta, el ahorro y la teoría del comportamiento de los consumidores

29. Jagjit Singh:
Ideas fundamentales sobre la teoría de la información, del lenguaje y de la cibernética

30. Milton Friedman:
Teoría de los precios

"WALTER KAUFMANN, hombre de saber extraordinariamente amplios y precisos de vívida imaginación histórica y de envidiables dotes para escribir una prosa clara y tersa, figura entre los escasos filósofos de nuestro tiempo —ha señalado Isaiah Berlin— capaces de comprender, a la par, el pensamiento de HEGEL y el mundo en que éste vivió". Dado que a tan afortunada conjunción de disposiciones académicas y literarias se ha unido la utilización de nuevos materiales —correspondencia, manuscritos y documentos inéditos durante mucho tiempo— y un amplio conocimiento crítico de la vasta bibliografía existente sobre el tema, no puede resultar extraño que esta "reinterpretación" de la obra hegeliana se haya convertido en libro básico para el estudio de la filosofía clásica alemana y en guía imprescindible para la lectura de su máximo representante. El volumen se inicia con un estudio del universo cultural de la época (Kant, Goethe, Schiller, Lessing) para abordar, a continuación, el análisis de las principales etapas hegelianas: sus primeras publicaciones (un opúsculo, una tesis y cinco artículos filosóficos), la "Fenomenología" (... opósito de la cual realiza el autor una iluminad... plicación de su abstrusa terminología), ...
adquiere su pleno s...
ediciones de la "Enc...
formalmente el...
lecciones y confer...
la religión, filo...